3 176 00009108
D

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

XVII
1888

VERSAILLES
CERF ET FILS, IMPRIMEURS
59, RUE DUPLESSIS, 59

P
La Orgs
R

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE
DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME DIX-SEPTIÈME

PARIS
A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER
83bis, RUE LAFAYETTE
1888

436176
6.6.45

DS
101
R45
t.17

RECHERCHES BIBLIQUES

XIII

NOTE SUPPLÉMENTAIRE SUR AMRAPHEL, ROI DE SENNAAR[1].

En parlant, dans un précédent article, des quatre rois qui, sous la suprématie du roi élamite Chodorlogomor, attaquèrent les princes chananéens à l'époque d'Abraham, je me suis rangé à l'avis de beaucoup d'assyriologues qui voient dans Chodorlogomor la forme assyro-élamite *Kudur-lagamari* et identifient Ariok, roi d'Ellassar, avec Eri-Akou, roi de Larsa. Pour Amraphel, j'ai adopté l'opinion exposée naguère par M. Schrader devant l'Académie de Berlin, et d'après laquelle ce roi est le prince puissant de Babylone dont le nom est écrit *ha-am-mu-ra bi* et *Kimta-rapashtu*. La divergence entre nos vues se borne à la question de savoir laquelle de ces deux formes doit être prise comme base de comparaison. M. Schrader, qui croit que les idéogrammes expriment un idiome non sémitique réputé accadien ou sumérien, corrige *Amraphel* en *Amrabi*. Moi, au contraire, qui n'assigne aux idéogrammes d'autre destination que de représenter le mot assyrien réel et phonétique, je pars de la forme *Kimta-rapashtu*, ou plutôt *Kimta-rapaltu*, et, par le simple moyen du remplacement de *Kimtu* par l'élément synonyme *ammu*, état construit, *am*, j'obtiens la forme *Amrapalt*, qui coïncide, sauf le *t* final et négligeable, avec la forme biblique *Amraphel*. Cette assimilation a été tout récemment combattue devant l'Académie et déclarée erronée d'un bout à l'autre. Les noms bibliques de ces princes, a-t-on dit, fournissent la preuve de l'existence de la langue sumérienne comme idiome primitif de la Chaldée. Le roi Tidal, appelé *Thargal* par les Septante, est le sumérien *tur-gal* et se dirait en sémitique *mar-rabu* « grand homme ». Le nom Ariok, identifié avec *Eriw-Aku*, est la

[1] Lue à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres dans la séance du 18 mai 1888.

forme sumérienne d'un nom assyrien. Enfin, le nom d'Amraphel, *Amarphal* chez les Septante est également sumérien, *Amar-pel*. Il signifie « splendeur du feu » et se traduisait en assyrien par *bur ishati*. D'autre part, Chodorlogomor, en hébreu *Kédor-la'omer*, est notoirement un nom susien : *Kudur-Lagamari*. C'est aussi le cas de *Hammurabi*, qui n'est pas un nom assyrien, mais élamite. Dans une liste où les noms des souverains d'Elam sont traduits en assyrien, on trouve Hammurabi rendu par *Kimta-rapashlu*, « race prospère ». J'aurais méconnu l'esprit de ce texte en prenant la forme *Ha-am-mu-ra-bi* pour un groupe idéographique. A la rigueur, on pourrait tirer de la série de consonnes *h*, *m*, *r*, *b* le nom d'*Amraphel*, mais la chose devient impossible avec *Kimta-rapashlu*, qui était certainement la traduction du nom royal. On a ajouté que les cinquante-cinq années du règne d'Hammurabi sont fixées entre 2394 et 2339, et non à la date de 2130 que j'ai donnée. Enfin, on a insisté sur le danger de baser l'étymologie historique sur deux langues différentes, car avec une pareille méthode on traduirait le nom du roi *Louis-Philippe* par les mots *glorieux ami des chevaux ;* on a terminé par ces mots : « Il est à craindre que M. Halévy n'ait été conduit à ces erreurs par les nécessités de la thèse qu'il soutient et suivant laquelle il n'y a pas de sumérien, mais simplement une écriture secrète des antiques sanctuaires de la Chaldée ». A ce compte, la *Phèdre* de Racine, traduite par Schiller, serait la forme « idéographique » destinée à exprimer l'allemand.

Je viens de tracer succinctement tous les détails de la contradiction, je vais maintenant les examiner point par point afin de faciliter aux savants impartiaux l'intelligence exacte de la question en litige, qui intéresse à la fois l'histoire, l'ethnographie et la philologie.

Les points à discuter peuvent être rangés sous les cinq rubriques suivantes, qui constituent autant de questions auxquelles nous nous proposons de répondre catégoriquement au moyen des textes originaux. Ces questions sont : 1° Les noms royaux bibliques Tidal, Ariok et Amraphel sont-ils d'origine sumérienne ? 2° Quel est le sens exact du titre d'élamite donné à Chodorlogomor ? 3° Le roi Hammurabi est-il de nationalité élamite ? 4° Le nom écrit *Ha-am-mu-ra-bi* est-il un terme réel ou seulement l'idéogramme de *Kimta-rapashlu* ? Quant à la date de ces événements, j'ai accepté le chiffre 2130 donné par les assyriologues sumérists, même par ceux d'entre eux qui n'admettent pas l'identité des rois comparés. La date de 2394 ne sera discutée que lorsqu'elle sera appuyée par des preuves. Elle est d'ailleurs parfaitement indifférente pour le

synchronisme des événements en question, puisque la date d'Abraham ne peut pas être fixée avec certitude par le seul moyen de la tradition hébraïque.

Première question : Les noms royaux bibliques *Thargal*, *Arioh* et *Amraphel* sont-ils d'origine non sémitique ? A cette question purement philologique, nous n'hésitons pas à répondre d'une façon négative. A notre connaissance, il n'existe aucune raison historique ou linguistique qui nous force à chercher au loin la source des noms dont la forme ne se distingue point des autres noms babyloniens. Pour légitimer une telle nécessité, il faudrait, pour le moins, admettre au préalable que les rois de Babylonie, à l'époque d'Abraham, étaient tous des étrangers fraîchement venus et n'ayant pas encore eu le temps de s'assimiler aux habitants sémitiques. Or, ceci est contraire aux données formelles des documents contemporains, qui considèrent les rois Koudour-X et Eri-akou comme les derniers de la dynastie élamite qui a compté une longue série de rois depuis Koudour-nanhounte, le fondateur de la dynastie. On peut encore moins supposer qu'à l'époque dont il s'agit les habitants mêmes de la Babylonie étaient des non sémites et particulièrement des Sumériens. S'il y a un point de repère certain dans les vieilles époques babyloniennes, c'est bien celui des règnes de Sargon Ier et de son fils Naram-Sin, deux princes sémitiques qui ont régné sur la majeure partie de la Babylonie, entre les années 3800 et 3700 avant notre ère. Non seulement l'existence d'une population sémitique, mais la domination même des Sémites en Babylonie est ainsi attestée au moins 1,500 ans avant la naissance d'Abraham. Maintenant, est-il possible d'admettre, sans bonnes preuves à l'appui, qu'au temps de ce patriarche tous les noms sémitiques aient disparu de la scène politique pour faire place à des noms allophyles ou sumériens ? On le voit, même en se tenant sur le domaine de l'histoire positive, les étymologies sémitiques ont en leur faveur, pour ainsi dire, un droit de préemption sur les tentatives de les expliquer par des langues non sémitiques et principalement par le sumérien.

Au point de vue linguistique, les étymologies sumériennes proposées pour ces noms peuvent difficilement comporter un degré de vraisemblance égal à celui que possèdent les interprétations tirées de l'assyrien sémitique. Mais ici nous devons établir une distinction nécessaire. Il faut d'abord laisser de côté *Tidal* ou *Thargal*, roi de Goyim, qui est étranger aussi bien à la Babylonie qu'à la Susiane. La plupart des assyriologues placent son royaume dans le pays de Gouti ou la Médie occidentale. Or, n'est-il pas quelque peu risqué d'interpréter d'emblée un nom royal mède par le

sumérien, avant même qu'on ait établi la plus légère connexion entre les langues parlées dans les deux pays? Du reste, l'étymologie proposée est doublement problématique. En premier lieu, en sumérien « grand homme » est, non pas *tur-gal*, mais *lu-gal*, ce qui est bien différent du *Thargal* des Septante. En deuxième lieu, le sumérien *tur-gal* peut signifier tout au plus « petit grand », mais je doute fort qu'un nom ainsi combiné ait jamais été porté par un personnage couronné ou seulement par un simple particulier.

Je passe aux noms vraiment babyloniens :

Eri-Aku serait-il d'origine sumérienne? La preuve de la réponse affirmative serait difficile à donner. Aucun texte réputé sumérien ne contient ni l'un ni l'autre de ses éléments. Au contraire, quand on se place à un point de vue sémitique, toute difficulté disparaît et l'analyse du nom se fait avec la plus grande clarté : *erum* est une forme contracte du mot bien connu *aiarum* « fils, enfant, serviteur », et *Aku* est probablement une simple variante de *agu*, « couronne », qui constitue une épithète honorifique du dieu de la lune. L'interprétation de ce nom par l'assyrien sémitique rend donc parfaitement compte du sens qui lui est attribué par les scribes babyloniens ; le sumérien est impuissant à rien expliquer, il ne se fait sentir nulle part.

L'étymologie sumérienne de Amraphel n'est pas non plus de nature à emporter la conviction. En créant une forme *Amarpel*, qui ne se rencontre nulle part, mon savant adversaire affirme que ce nom se traduisait en assyrien par *bur-ishati* et signifiait « splendeur du feu. » Mais ne sent-on pas tout de suite ce qu'un nom d'homme d'une pareille signification a d'insolite et d'étrange? Ensuite, le sumérien *amar* ne signifie jamais « splendeur », mais « gazelle », et ce sens est aussi celui de l'assyrien *buru*. L'hymne à Sin qu'on lit, IV, R., 9, compare ce dieu à une gazelle vigoureuse, aux cornes solides, aux membres robustes et à la forme gracieuse. Ici, l'expression « gazelle vigoureuse » est rendue en pseudo-sumérien par *amar tur-da* et en assyrien par *buru ikdu*. L'étymologie en question donnerait donc, en réalité, le composé encore plus étonnant « gazelle de feu », composé que les connaisseurs d'onomastiques auront, si je ne me trompe, quelque peine à accepter. Je crois qu'il est superflu d'insister plus longtemps, et cela d'autant moins que le nom du royaume d'Amraphel, Sennaar, שִׁנְעָר, est bien le sémitique שנ־ער, « Dipolis, » et nullement l'expression allophyle de *Sunger*, inventée pour les besoins de leur cause par quelques suméristes.

Premier résultat : si on élimine le nom exotique *Tid'al* ou

Thargal, les deux autres noms royaux, Ariok et Amraphel sont d'origine sémitique.

Nous passons maintenant à la question n° 2, relative au sens exact qu'il faut attribuer à la qualification d'élamite qu'on s'accorde à donner au grand roi Chodorlogomor. Cette qualification désigne très clairement l'origine ethnique du monarque, qui était de race élamite ou susienne, race *sui generis*, ni sémitique ni aryenne, à laquelle appartenaient aussi la plupart des peuplades qui habitaient les montagnes du Kurdistan dans l'antiquité. Mais, si le point de vue anthropologique nous retient en Susiane, le nom du prince nous ramène en Babylonie, car la forme babylonienne *Koudour-Lagamari*, qui a produit le Chodor-logomor de la Genèse, est un nom théophore des plus clairs et signifie « don du dieu Lagamar ». Tout au plus pourrait-on supposer que c'est le produit de la sémitisation d'une forme susienne inconnue. Mais il ne s'agit pas de cela. Que le nom soit le fruit d'une transformation populaire ou une formation primitive, dès le moment que, ainsi que je l'ai prouvé dernièrement, l'élément idéographique *ma-bu-ug* représente l'expression *Lagamaru*, la coïncidence des noms Koudour-Lagamari et *Chodor-logomor* est indéniable, et c'est le seul argument que nous avons invoqué et qui nous suffit amplement pour appuyer l'identité du personnage royal que citent à la fois la Genèse et les inscriptions cunéiformes.

Maintenant nous répondons à la question n° 3, relative à la nationalité du roi nommé communément Hammurabi. L'origine élamite ou cosséenne de ce prince a été supposée tout d'abord par George Smith et adoptée par quelques autres assyriologues. La supposition a pris naissance sur la foi d'une liste d'anciens rois babyloniens que M. Pinches a publiée intégralement dans les *Proceedings* de la Société d'archéologie biblique du 11 janvier 1881. Dans ce texte, le nom d'Hammurabi ouvre la série de neuf noms royaux, dont les sept derniers appartiennent à des princes cosséens. Voici du reste la transcription littérale de cette portion de la liste :

Ha am-mu-ra-bi	Kimta-rapashtum « famille vaste, prospère ».
Am-mi-di-ka-ga	Kimtum kittum « famille légitime ».
Ku-ur-gal-zu	ri-i bishi « pasteur de Kashshou (?) ».
Sim-mas-shi hu	Lidan Marduk « enfant de Mardouk ».
U-lam-bur-ia-as	Lidan bel matâti « serviteur du seigneur des pays ».
Na-zi-uru-tas	Çil Nin-ib « ombre d'Adar ».
Me-li-shi hu	Amil-Marduk « homme de Mardouk ».
Bur-na-bur ia-as	Kidin bel matati « serviteur du seigneur des pays ».
Ka-ra-an-en-kit	Tukulti Bel « aide de Bel ».

Mais cette première impression n'a pas tardé à être abandonnée par la presque totalité des assyriologues. En regardant de près, on s'est aperçu que l'auteur de la liste avertit lui-même que les noms ne se suivent pas dans un ordre chronologique, *ana shatir ahames la shatru*. Ensuite, un fragment d'une chronologie babylonienne publié par G. Smith, en 1874, donnant diverses dynasties et la succession des règnes dans chaque dynastie, enregistre le roi Simmassihu, qui occupe la troisième place après Hammurabi sur notre liste, comme le fondateur d'une dynastie du pays de la mer et composée de trois rois ayant régné ensemble 20 ans et 3 mois, à laquelle succède un élamite dont le nom est effacé et qui forme à lui seul une dynastie ayant duré 6 ans. Voici, pour plus de commodité, la traduction verbale de ce document important :

24 Dynastie des Ku-a-bar du pays de la mer dans sa totalité :

---

25 Le chef des Ku-a-bar du pays de la mer, Simmassihu, fils de Iriba-Sin,
26 dont le dieu a brisé dans une bataille son gouvernement prospère. Il a régné 17 ans
27 et il a été enterré dans le palais de Sargon.
28 Ea-mukinzir, roi usurpateur, fils de Kutmar. Il a régné 3 mois,
29 et il a été enterré dans le champs (?) de Bit-Kutmar.
30 Kassunadinahu, fils de Sappâa. Il a régné 6 ans et il a été enterré dans le palais.

---

31 3 rois de la dynastie du pays de la mer. Ils ont régné 23 ans.

---

32 Bit-Ulbar-Surqi-idinna, fils de Bazi. Il a régné 15 ans. Il a été enterré dans le palais Kar-Marduk.
33 Nabukuduruçur, fils de Bazi. Il a régné 2 ans.
34 Amil Suqamuna *idem*. Il a régné 3 mois. Il a été enterré dans le palais de Lu...? lib.

---

35 3 rois de la dynastie de la maison de Bazi. Ils ont régné 20 ans et 3 mois.

---

36 ...descendant natif (direct) d'Elam. Il a régné 6 ans,
37 et il a été enterré dans le palais de Sargon.

---

38 1 roi de la dynastie d'Elam. Il a régné 6 ans.

Ainsi donc, le roi Simmassihu, malgré la forme exotique de son nom, n'était ni cosséen ni élamite, mais un sémite originaire du littoral babylonien. Par conséquent, il n'existe aucune raison pour assigner une origine cassito-élamite aux rois qui le précèdent sur la liste, et tout particulièrement à Hammurabi.

Enfin, la dernière ombre de doute disparaît devant les données formelles que présente, sur le milieu dynastique de Hammurabi, une importante tablette chronologique publiée récemment par M. Pinches. Cette fois, nous avons une série de successions de père en fils avec la durée de chaque règne. En voici la transcription littérale :

Su-mu-a-bi a régné 15 ans.
Su-mu-la-an, fils du précédent, a régné 35 ans.
Çabû, fils du précédent, a régné 14 ans.
Abil Sin, fils du précédent, a régné 18 ans.
Sin-muballit, fils du précédent, a régné 30 ans.
Ha-am-mu-ra-bi, fils du précédent, a régné 55 ans.
Samsu-iluna, fils du précédent, a régné 35 ans.
Ebisum, fils du précédent, a régné 25 ans.
Ammi-di-ta-na, fils du précédent, a régné 25 ans.
Ammi-di-ka-ga, fils du précédent, a régné 21 ans.
Samsu-ku-ta-na, fils du précédent, a régné 31 ans.

Dans cette liste vraiment historique, il n'y a plus aucune trace de noms cassito-élamites, et Hammurabi est placé après une série de prédécesseurs dont les noms portent le cachet du babylonien sémitique le plus pur.

Ajoutons, pour surcroît de preuves, que Hammurabi, non seulement ne s'appelle jamais « élamite » dans ses inscriptions, mais qu'en parlant de la victoire qu'il a remportée sur Eri-akou de Larsa, il appelle celui-ci par mépris « Élamite », ce qu'il ne ferait certainement pas, s'il était lui-même d'origine élamite.

Après les considérations qui précèdent, ma proposition : « Hamurabi était d'origine babylonienne » me paraît suffisamment justifiée. Elle est, d'ailleurs, conforme à l'opinion de la grande majorité des assyriologues.

Il ne me reste plus qu'une seule question à éclaircir, celle de savoir si le vocable Ha-am-mu-ra-bi constitue un nom réel ou bien un groupe idéographique se prononçant kimtu-rapastu, composé qui figure à la 2e colonne sur la liste bipartite que nous avons citée plus haut. Dans le premier cas, la comparaison avec l'Amraphel biblique doit prendre pour base la forme Ha-am-mu-ra-bi ; dans le deuxième cas, on devra partir de la forme *Kimt-rapalt*, qui représente exactement le second élément de *Am-raphel*. Quelle que soit l'alternative que l'on préfèrera, l'identité historique du prince dont il s'agit n'en sera entamée d'aucune façon, et le doute à lever, étant d'ordre purement littéraire, peut se définir ainsi qu'il suit : faut-il, pour harmoniser les noms, corriger le biblique *Am-*

raphel en *Hamrabi*, ou plutôt remplacer, par suite de la loi de synonymie dont j'ai donné de nombreux exemples, *Kiml-rapalt* par *Am-rapalt* et obtenir ainsi une correspondance parfaite avec la forme hébraïque, sans recourir à une correction quelconque? J'ai préféré cette dernière solution parce qu'elle respecte les leçons traditionnelles du nom dans les deux sources qui nous l'ont transmis. En ce faisant, je crois m'être conformé aux règles de la critique sérieuse, qui ne recourt à la correction qu'au cas où la leçon reçue est suspecte ou résiste à toute explication raisonnable.

Une seule considération serait à même de nous obliger à corriger, dans la Genèse, Amraphel en Hamrabi, d'accord avec M. Eb. Schrader, qui admet comme moi l'identité historique de ces princes. Si, des deux formes données par le scribe babylonien celle de *Ha-am-mu-ra-bi* était d'origine non assyrienne, tandis que celle de *Kiml-rapalt* n'en était que la traduction assyrienne ayant pour but d'indiquer que le vocable étranger signifiait « famille prospère », alors, mais alors seulement, nous serions bien contraint de ramener Amraphel à *Hamrabi*, en supposant une altération de trois lettres dans la forme biblique.

Mais sommes-nous réduit à cette extrémité? Je ne le pense pas. En général, l'idée de traduire systématiquement les noms propres d'une langue dans une autre est en elle-même assez bizarre. Quelques individus parlant des langues étrangères peuvent se donner le plaisir d'exprimer leur nom par un vocable équivalent ou rapproché tiré de ces langues, mais ce ne sont que des exceptions passablement rares. Un philologue trouve de l'intérêt à expliquer les noms propres anciens ou étrangers à ses élèves dans le but de leur faire comprendre l'évolution du langage et de la phonétique. Mais la philologie est une science toute moderne et inconnue aux peuples de l'antiquité. Les scribes assyro-babyloniens n'avaient donc aucune raison imaginable pour s'informer de la signification des noms étrangers.

Dans l'espèce, l'histoire atteste que les noms royaux, même ceux des princes qui ont régné en Babylonie, n'ont subi aucune traduction. Ainsi, le nom de l'Élamite Kudur-Nanhunte, les noms perses des Achéménides, depuis Cyrus jusqu'à Darius Codoman, les noms grecs et parthes : Alexandre, Démétrius, Antiochus, Pacore, etc., ont été acceptés tels quels par les scribes babyloniens, et cependant, il eût été facile à ceux-ci de connaître le sens de ces noms, s'ils avaient eu la curiosité de s'en informer.

Mais voici une réflexion encore plus décisive. La liste en deux colonnes qu'a publiée M. Pinches contenait primitivement la somme respectable de 200 noms royaux tracés toujours en double forme.

En attribuant aux règnes une moyenne de 10 ans, ce qui est bien au-dessous de la réalité, il résulterait, si l'on part de l'hypothèse des traductions, que pendant le long intervalle de 2000 ans au moins, il n'y eut pas un seul roi sémitique en Babylonie! Or, il est avéré que tous ces rois sont très postérieurs à la domination sémitique de Sargon Ier et de Naram-Sin, et plusieurs d'entre eux sont même connus pour avoir eu des démêlés avec les rois du nouvel empire assyrien. Ici l'évidence éclate au grand jour. Comme il est impossible d'admettre non plus que tous ces princes aient porté chacun un nom allophyle à côté d'un nom sémitique, force nous est de reconnaître que l'immense majorité des formes en apparence étrangères de la première colonne ne sont autre chose que les idéogrammes des noms réels qui figurent sur la deuxième colonne.

A cette règle générale il n'y a que deux exceptions admissibles: 1° les rois Cosséens ou élamito-susiens pouvaient porter un nom natif tantôt seul, tantôt à côté d'un nom sémitique équivalent ou simplement adapté ; 2° quelques rois sémitiques pouvaient avoir un nom comportant de légères variantes dans ses éléments constitutifs, à l'exemple du nom hébreu עֵזְרָה et עֲזַרְיָה et du nom assyrien *Bel-ibush* et *Bel-ibni*. Il faut donc établir si le couple onomastique *Hammurabi-Kimta-rapashtum* appartient à cette minorité et à laquelle des catégories qui la composent. Après mûre réflexion, je me rallie maintenant à l'opinion de M. Friedrich Delitzsch, qui regarde la forme *hammurabi* comme régulièrement construite[1] des deux mots assyriens *hammu*, « famille », et *rabi*, « grand, vaste, prospère ». *Kimta-rapashtum* (*rapaltum*) en est une variante synonyme. Une autre variante moins tranchée, savoir : *Ammi-rapaltum*, se produit quand on substitue le terme synonyme *Ammi*, figurant dans *Ammi-di-ta-na* et *Ammi di-ka-ga*, les descendants de ce monarque. C'est à cette dernière variante, prononcée populairement *Amrapalt* que nous avons assimilé la forme *Amraphel* transmise par l'écrivain de la Genèse.

Ce qu'il est impossible d'admettre, c'est cette affirmation des suméristes que des centaines de rois babyloniens postérieurs à

[1] Jusqu'à ce moment, j'envisageais les éléments *ha-ammu* et *rabi* comme des phonèmes tirés, le premier de *ammu*, « peuple, famille », précédé de l'idéogramme aphone *ha;* le second, de *rabu*, « grand, vaste, prospère ». A cette explication s'oppose, ainsi que l'a remarqué avec raison M. Oppert, la variante *ham-mu-rabi*. Il en résulte, de plus, que ce nom, purement assyrien, a été réellement porté par le monarque, mais à côté des variantes *Kimt-rapalt* et *Am-rapalt*, fournies, l'une par la liste onomastique, l'autre par la Genèse.

Sargon Ier aient porté des noms sumériens. A ce compte, le fils de Sennachérib dont le nom est toujours tracé en pseudo-sumérien devait s'appeler *an-hi-sis-mu, as-sur-kur-rum, as-sur-sis-se-na,* etc., et non *Assur-ah-iddin*, d'après le témoignage concordant des auteurs bibliques et classiques. Les formes soi-disant sumériennes ne sont donc que des expressions graphiques et n'ont jamais fait partie d'une langue quelconque.

Notre tâche est terminée. Tous les points douteux ou contestables relatifs à la question historique que nous étudions ont été éclaircis et justifiés. Les rois susiens et babyloniens enregistrés dans la Genèse comme contemporains d'Abraham, vers 2130 (?) avant J.-C., ont réellement existé et nous ont même laissé de nombreuses inscriptions, surtout Amraphel, roi de Sennaar, dont les grands ouvrages d'utilité publique, grâce au savant mémoire de M. J. Ménant, ont été révélés à l'histoire en 1863 [1].

Un mot pour rendre au savant que je viens de citer la part des acquisitions scientifiques qui lui est due dans les démonstrations qui précèdent. En marchant sur les traces de l'illustre fondateur de l'assyriologie, M. Jules Oppert, notre initiateur à tous, avec qui je regrette de me trouver en désaccord sur la question sumérienne, M. J. Ménant a été le premier à reculer l'âge de Hammurabi à 2000 avant J.-C. et à reconnaître à ce roi et à son nom une origine sémitique. Il a fait plus. Poussé par la logique des faits positifs, qui aurait dû toujours être écoutée en assyriologie, et bien qu'il ait encore cru à l'origine étrangère de l'écriture et des idéogrammes assyriens, M. J. Ménant a établi le premier que ces groupes allophones ne représentaient plus depuis des époques très anciennes que des mots assyriens. « Ce que nous en avons compris (des textes allophones d'Hammurabi) résulte de la comparaison des inscriptions modernes où les mêmes mots sont représentés tantôt sous la forme phonétique, tantôt sous la forme idéographique. Or, on ne saurait admettre que l'expression graphique, qui n'a pas changé dans une période de plus de mille ans, ait pu représenter phonétiquement, à un moment donné, ce qu'elle aurait représenté idéographiquement plus tard..., et si les expressions allophones ont été acceptées à un moment donné, par les Assyro-Chaldéens, comme des idéogrammes, elles sont toujours restées telles dans leur écriture. Or, l'inscription du Louvre nous montre que, dès cette époque, l'assyrien de Nabuchodonosor était compris, écrit et parlé en Chaldée ; il nous paraît donc certain que les rois de la

[1] *Inscriptions de Hammourabi, roi de Babylone,* Paris, 1863.

première dynastie parlaient, comme les derniers rois de Babylone, une langue dont les difficultés inhérentes à son expression graphique pouvaient seules nous cacher le véritable caractère. Aussi est-il vrai de dire que les autres inscriptions de cette époque dans lesquelles le système idéographique domine ne représentent pas une langue nouvelle ; elles ne diffèrent que par le *style* de la rédaction et elles deviendront intelligibles dès que l'on pourra rendre aux groupes idéographiques ou allophones leur véritable rôle et leur véritable articulation ».

Le fond de la thèse que nous venons d'exposer se tient strictement dans les limites tracées par ces sages et solides considérations.

Par suite des mêmes considérations, disparaissent tous les noms étranges à physionomie pseudo-touranienne qui encombrent l'histoire et les cahiers des Musées. Fait important à noter : le roi Amraphel a acquis notre gratitude particulière en nous fournissant lui-même, quoique indirectement, la preuve que l'idéogramme de son ancêtre *gu-de-a* doit se lire *Nabû* ou *Munambû*, comme je l'ai établi dans mes autres écrits. En effet, sur l'une de ses inscriptions, publiées par M. Ménant, il prend le titre de *gu-de-a an-na an-lil da-ga-ni*, c'est-à-dire en bon assyrien : *nabiu* (*nabû*) ou *munambû Ani bel dagani*, « celui qui proclame Anu et Bel-Dagon ». Le vieux chaldéen Nabou ou Mounambou devient ainsi presque l'homonyme du célèbre poète arabe *Mutanabbi*. D'autre part, la capitale de Mounambou, figurée par l'idéogramme *Sir-bur-la* ou *Sir-lil-la*, grâce à un texte signalé par M. Pinches, s'est révélée depuis peu sous la forme assyrienne *La-gâsh*, « don pur ou sacré », si analogue à *La-arsa*, « siège pur ou sacré ». J'ai à peine besoin d'ajouter que tous les textes archaïques de la collection de M. de Sarzec sont conçus dans l'assyrien classique, sans le moindre mélange d'exotismes. J'en ai donné maintes fois les preuves les plus irréfragables ; j'y reviendrai peut-être à une prochaine occasion.

Un dernier mot pour terminer. L'antisumérisme, dédaigné et vilipendé dès sa naissance par l'école entière des assyriologues accrédités, a souvent pris, dans sa lutte pour la vie, une attitude nerveuse et aigrie, mais aujourd'hui que sa croissance s'est accomplie, il rentre dans le calme serein de la science pure, d'où il ne sortira plus, pas même pour user de représailles légitimes. Sa vitalité lui a fait traverser intact les rudes épreuves qui menaçaient son existence. Son premier adhérent, le regretté Stanislas Guyard, a été enlevé par une mort cruelle ; le second allié, M. Pognon, travailleur infatigable dans le domaine assyrien, est trop absorbé par

ses fonctions pour pouvoir prêter à la thèse attaquée le concours de son savoir et de sa plume. Néanmoins, l'antisumérisme vit encore et se porte bien pour son âge. L'opposition systématique baisse à vue d'œil et de nouveaux adhérents surgissent à peu près partout. Outre les assyriologues, comme MM. Bezold, Zimmern, Lyon et d'autres encore, qui tiennent à la tradition par un fil très mince et ne mentionnent le sumérien que sous bénéfice d'inventaire et en le mettant entre guillemets, il me sera permis de signaler, non sans quelque satisfaction, l'enrôlement parfait et entier dans les rangs antisuméristes de M. Friedrich Delitzsch et de l'école de Leipzig, qui comptaient jusqu'à présent parmi leurs adversaires les plus sérieux et les plus autorisés. Il est à espérer que la thèse antisumérienne, si méprisée et si honnie par les fondateurs du touranisme babylonien, deviendra avant longtemps la pierre angulaire d'une assyriologie exempte d'arbitraire et d'une archéologie sémitique édifiée sur les seules bases de la science positive.

Note additionnelle. L'article de M. J. Oppert dont j'ai donné le résumé ci-dessus, vient de paraître dans les comptes-rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, *Bulletin* d'octobre-novembre-décembre, nº IX, p. 492-500. Je n'y trouve aucun argument qui ne soit pas dans le résumé que j'ai réfuté point par point. Certaines affirmations méritent cependant d'être relevées et rectifiées dans l'intérêt de la science.

1. Si j'ai bien saisi la pensée de M. Oppert, le nom du grand roi *Kudur Lagamar* serait susien allophyle, et celui de son fils, *Eri-Aku*, serait sumérien. Des deux autres noms, l'un, *Hammurabi*, serait susien-sémitique ; l'autre, *Thargal*, de nouveau sumérien (*ibidem*, p. 492 493). Rien d'assyrien ou de babylonien sémitique. Je doute fort que « tout le monde soit d'accord sur ces formes originales » et sur cette distribution linguistique.

2. Pour M Oppert, le nom *hammu-rabi* appartient au dialecte sémitique des Elamito-*Cissiens*, dialecte où *'am* signifie « peuple », et *rabi*, comme l'hébreu *rabah*, « ne désigne pas tant *magnus*, mais *multus* (p. 496) ». Mon savant adversaire est bien heureux de connaître les finesses d'une langue qui est encore ignorée de tous les philologues du monde. Il sera toutefois permis de rester sur le domaine assyrien, où *rabû* signifie aussi bien « grand » que « vaste, prospère ». C'est un fait tellement élémentaire qu'il est oiseux de l'appuyer par des passages (Voir Fr. Delitzsch, *Die Sprache der Kossäer*, p. 72-73).

3. Avant d'affirmer « que *rapashlu* n'est jamais *rapaltu* (*ibi-*

dem, p. 496) », mon savant adversaire n'aurait pas dû perdre de vue R. II, 37, 62, qui offre *rapallum çihirtum*.

4. L'allophonie assyrienne, telle que je l'ai expliquée dans mes écrits, n'est pas une *cryptographie*, comme M. Oppert se plaît à la qualifier (*ibidem*, p. 497), mais un système composé d'idéogrammes et de phonogrammes. L'existence du *rébus* est maintenant concédée par l'immense majorité des assyriologues, y compris M. Sayce (*Religion of the ancient Babylonians*, p. 434). Voir *Revue de l'histoire des religions*, 1888, p. 175-176.

5. *Hammurabi* et *Kimta-rapashtum* (ou *rapallum*) sont deux formes sémitiques équivalentes ; une forme pseudo-sumérienne *imria nen* (*ibidem*, p. 498) n'ayant pas été en usage, le scribe de la liste onomastique n'a pas pu la mentionner. Les noms royaux *Çabû*, *Samsu-iluna* et *Ebishum* et tant d'autres encore sont dans le même cas, ils sont toujours écrits phonétiquement. D'autre part, il est clair que ce scribe n'a pas pu enregistrer toutes les variantes idéographiques ou phonétiques des noms propres qu'il cite.

6. Quand on me demande « pourquoi des centaines (?) de signes ont une signification syllabique qui ne cadre pas avec les mots assyriens », je réponds, non en mettant cette anomalie sur le compte d'un caprice, comme l'affirme mon savant adversaire (*ibidem*, p. 499), je l'explique par cette règle aussi claire que simple : « Si la valeur phonétique d'un signe diffère du mot qu'il désigne comme idéogramme, c'est qu'il désignait à l'origine un mot différent, quoique souvent du même ordre d'idées. » Voyez *Mélanges de critique et d'histoire*, p. 276-279, et *Revue de l'histoire des religions*, 1888, p. 214. Par contre, les suméristes n'ont jamais pu expliquer pourquoi des centaines de signes et de groupes idéographiques expriment des mots assyriens plus ou moins raccourcis ou modifiés.

XIV

גֹּמֶר = *Gimirrâa* = CAPPADOCE.

Dans mes écrits antérieurs, je me suis rallié à l'opinion des savants qui identifient, d'une part, le גֹּמֶר de la Genèse avec la Cappadoce, d'autre part les *Gimirrâa* des Assyro-Babyloniens avec le גֹּמֶר biblique. J'ai surtout combattu l'idée émise par les anciens

exégètes d'après laquelle les גֹּמֶר des Hébreux, ainsi que les *Gimmirrâa* des Assyriens, seraient le peuple originairement européen des Cimmériens, qui, au rapport d'Hérodote (I, 103), auraient été chassés d'Europe par les Scythes, pendant le règne de Cyaxarès, roi de Médie. Comme l'opinion relative à la récente arrivée des Cimmériens en Asie-Mineure a encore de nombreux partisans, qui, instinctivement peut-être, regrettent de voir perdre le nom des Cimmériens pour l'histoire de la vieille Europe, je crois nécessaire d'y revenir encore une fois, afin de faire mieux connaître les raisons qui m'obligent à revendiquer pour l'Asie aussi bien le nom ethnique rapporté par l'historien grec que le nom ethnique homophone des historiens orientaux Je le ferai d'une manière aussi concise que possible, en discutant point par point les éléments du problème.

La discussion envisagera les trois sources d'information léguées par l'antiquité : la Genèse, les textes assyriens, Hérodote.

A. *La Genèse.*

Le xe chapitre de la Genèse (verset 2) place la nation personnifiée sous le nom individuel de Gomer, גֹּמֶר, à la tête des enfants de Japhet, qui sont des peuples du nord, relativement à la Palestine. L'énumération de ces peuples est distribuée en trois séries. La première série comprend les peuples les plus éloignés ; ce sont : Gomer, Magog, Madaï, c'est-à-dire, en employant les termes géographiques dans un sens très large, la Cappadoce, l'Arménie, la Médie. L'identification de Gomer avec la Cappadoce s'impose par cette considération que le nom dont il s'agit désigne un pays de l'ouest en opposition avec Madaï, ou la Médie, qui est un pays de l'est, et, comme l'auteur biblique ne mentionne entre Gomer et Madaï que le seul pays de Magog, ou l'Arménie, il devient clair que, par le nom de Gomer, il a voulu désigner le pays qui vient immédiatement après, savoir, la Cappadoce. J'ai à peine besoin de faire remarquer que l'ancienne opinion, due aux livres deutérocanoniques ou apocryphes, qui assimilait Magog aux Scythes d'Europe ou d'Asie n'a qu'un intérêt de curiosité et n'est défendue par aucun exégète clairvoyant. Du reste, le nom même de Magog a été naguère constaté par moi dans le *mat-Gawgouw* des Assyriens, qui désigne un district de l'Arménie, et de cette façon disparaît la dernière ombre de doute sur l'identification à laquelle nous venons de nous arrêter.

La seconde série des Japhétites comprend les peuples mari-

times : Iawan, Tubal, Meschek et Hiras (lisez חירס pour תירס), en forme assyrienne : *Iawana*, *Tabal*, *Musku*, *Harusa*, c'est-à-dire : l'Ionie, la Tibarène, la Moschène, la Cyrrhestique. Nous n'en dirons rien puisqu'ils ne touchent pas notre question spéciale, mais, en revanche, nous devons insister sur les fils de Gomer qui sont à la tête de la troisième série des Japhétites (verset 3). Que signifie le mot « fils » dans l'ethnographie de la Genèse ? Il ne peut signifier que « peuple ou pays postérieurement acquis » par la nation principale, soit par la voie d'une fondation paisible, soit par celle, plus violente, d'une conquête sur les anciens habitants de la contrée. Des trois fils ou possessions de Gomer, savoir : *Aschnenaz* (lisez אשכנז pour אשכנז), Riphat et *Togarma*, nous retrouvons les deux noms extrêmes chez les Assyriens sous la forme de *Uschnaniz* et *Tilgarimmu* désignant, l'un une forteresse mosche, l'autre une ville limitrophe de Tabal, toutes deux situées au sud de la Cappadoce, dans la chaîne de l'Amanus. L'aire géographique convient donc, on ne peut mieux, à l'assimilation de Gomer avec la Cappadoce.

Le peuple Gomer est encore mentionné autre part dans la Bible, tantôt distinctement, tantôt sous une forme corrompue ou détournée.

Le prophète Ézéchiel annonce pour les derniers jours une invasion des peuples du nord dans la Palestine restaurée par les exilés d'Israël (chapitres XXXVIII et XXXIX). L'armée envahissante est commandée par Gog du pays de Magog, nom d'homme tiré du nom du pays par l'abandon de la syllabe initiale *ma*. Gog est le chef des trois peuples que la Genèse enregistre dans la seconde série des nations japhétites, mais dans un ordre inverse: Rosch, l'équivalent de Hiras[1], Meschek et Tubal (XXXVIII, 2 ; XXXIX, 1). Il est accompagné, outre quelques peuples de l'extrême sud (XXXVIII, 5), par Gomer et Togarma, deux nations qui, d'après la Genèse, sont l'une à l'autre dans une relation de père à fils. Nous avons ici la même notion géographique que celle de la Genèse, dans laquelle Gomer occupe une place voisine des territoires situés à l'ouest de Magog ou de l'Arménie.

Le même prophète (XXVII) énumère parmi les mercenaires tyriens chargés de garder la riche capitale les trois nationalités suivantes, distribuées dans un ordre géographique qui va de l'est à l'ouest, savoir : *Minnî* (lisez מִנִּי pour בְּנֵי), les habitants du pays de Van ; *Ararat* (lisez אֲרָרָט pour אַרְרָד), les habitants de la haute Arménie, *Helek* (lisez חֵלֵךְ pour חֵילֵךְ), les habitants de la Cilicie,

[1] Voir *Revue des Études juives*, t. XIII, p. 171.

Gamarîm (lisez גְּמָרִים pour גְּמָדִים), les hommes de Gomer, qui, habitant immédiatement au nord de la Cilicie, ne peuvent être autre chose que les indigènes de la Cappadoce.

Enfin, l'auteur prophétique du chapitre LI de Jérémie prévoit que Babylone sera attaquée par Ararat, Minni et Ashkenaz (*Ashnenaz*), faisant cause commune avec les rois des Mèdes (v. 27-28). Dans ce passage, Aschkenaz (*Ashnenaz*) remplace visiblement son père Gomer, pour parler le langage biblique, de même que Ararat et Minni remplacent la désignation plus ancienne de Magog. Et, en effet, Ararat et Minni représentent tous deux des territoires arméniens, souvent mentionnés dans les textes assyriens sous la forme de *Urartu* et *Mannâ*. Ce dernier peuple était limitrophe de l'Assyrie vers le nord et était limité lui-même par la contrée d'Urartu De nouveau, nous avons ici la preuve que le territoire des Gomériens, auxquels appartient Aschkenaz (*Ashnenaz*), se trouvait à l'ouest de l'Arménie.

Le résultat de cette enquête se résume en un mot : les auteurs hébreux entendent, sous la dénomination de Gomer et des Gomérides, des peuples habitant la partie de l'Asie-Mineure qui, plus tard, prit le nom de Cappadoce. Nous laissons de côté la question de savoir si Gomer lui-même ou quelques-uns de ses fils personnifient certains autres royaumes de l'Asie-Mineure, nous nous sommes prononcé à ce sujet dans une étude antérieure. Mais, quelque avis que l'on puisse avoir sur ce point particulier, notre démonstration touchant la situation occidentale de Gomer relativement à l'Arménie demeurera inébranlable.

B. *Les textes assyro-babyloniens.*

On a cru jusqu'à présent que la mention des Gimir ne se trouvait que dans trois passages des annales assyriennes, je vais signaler un quatrième passage qui a échappé à l'attention des assyriologues et aura un poids considérable dans la question des dates. Ces passages appartiennent aux documents composés sous les règnes des quatre rois assyriens suivants, que nous énumérons dans un ordre ascendant : Assurahiddin II, le dernier roi d'Assyrie ; son prédécesseur, Assurbanipal; le prédécesseur de celui-ci, Assurahiddin Ier, le second prédécesseur de celui-ci, *Sarukin* ou Sargon. Cette série est la plus vraisemblable ; quelques assyriologues attribuent cependant le texte qui mentionne les Gimir comme alliés des Mèdes à Assurahiddin Ier, et, dans ce cas, c'est Assurbanipal qui serait le dernier à mentionner ce peuple. Pour notre recherche

cette alternative n'a pas grande importance, puisqu'elle ne concerne que l'époque tardive de la destruction de l'empire assyrien ; elle sera néanmoins discutée dans la suite.

a. Récit d'Assurahiddin II.

Les tablettes d'Assurahiddin II relatives aux Gimir sont cotées au British Museum : K. 4668, S. 2005 et S. 2002. MM. Sayce, Schrader, Delitzsch et Lenormant en ont donné des extraits plus ou moins complets. Grâce à la bienveillante complaisance de M. Theo. Pinches, nous sommes à même de donner une transcription corrigée des deux premiers textes, qui se complètent mutuellement.

K. 4668 contient 29 lignes, dont plusieurs parties sont détruites :

Recto.

1 *an*]-*par en gal usa*'[*i*]*luka an nam-gi-na apal-anni*
2 *ta ud bil* II *ud* III *kam sha arah annî arah gud si-di en ud* XI *kam sha arah bil sha mu ne*
3 *ana* I *me ud*? I *me mi-mesh bil mesh shiqiri qaq-esh nu hu mat hal kur me ina shiqiriki*
4 *lû* I *Kashtariti adi çab-mesh-shu lû çab-mesh mat Gimirrâa*
5 *lû çab-mesh mat Madâa lû çab-mesh mat Mannâa lû çab kur dan-iq-mesh-u*
6 *izarrimû ikabudû lû ina si'utu* (?) *lû ina danana*
7 *lû ina qaq-esh iç-ku* DE *u* MI *lû... bil lû ina be shi iç i-pal u ki-pal*
8 *lû ina iç aramma lû ina... bî lû ina bubuti*
9 *lû ina adê mu mu an ù... lû ina ka-hi-iq limni shi tubbâti*
10 *lû ina mimma shipirti ni... dan-iq-mesh-u*
11 *er Kishassu lu-mesh... libbi er Hartam er Kishassa tu-mesh-u*
12 *er Hartam er Kishassu qatashun ikashshada*
13 *ana qatishûn im*[*ma*]*nî an-utka gal-ti zu-e*
14 *çabata er Hartam er Kishassi* (?) *ina galâ mat kur dan-iq-mesh-u*
15 *ta ud bil-i en ud shiqiri i... ina ki-tim ina ka an-tika gal-ti*
16 *...enshû kur bîshu dan shi ru shi mar shemû sheu*
17 *ezib sha.....çirishûn ihabbitu*

Verso.

18 .....*ud ha abda hat'û ud shu bu a an Ash-shur nun*
19 .....*sulunia uli'u*
20 *e*[*zib*].....*-u tal-u ha'tû*
21 *ezib sha.....e sha arhieshu* (?) *mimma lu'u*
22 *nak nak iq dan..... u pal* (?)*-u ushpilum*

23 *ezib sha ina ka tur mat... tamit uptarridu*
24 *lû zi-mesh lû bar-mesh a... an-par en gal-u*
25 *kî ta ud bil i ud* III-*kam sha arah...gud en ud* X-*kan sha arah bil sha mu bil-ti*
26 *lû Kashtariti bel er-mesh... mat çab-mesh Gimirrâa lû mat çab-mesh Mannâa*
27 *lû çab mesh mat Madâa lû... dir sis-mesh-u*
28 *er Hartam er Kishassa lu..... er Hartam er Kishassu tu-mesh*
29 *er Hartam er Kishassa shu*·II[-*shun i*] *kashshadu ana qalishun immannim-u.*

(1) Soleil, dieu grand, je t'implore ; dieu de vérité, exauce-moi. (2) Depuis les jours *bil*, 2e et 3e de ce mois, mois d'*Aâru*, jusqu'au onzième jour du mois d'*Abu* de l'année courante ? (3) pour cent jours et cent nuits, les flammes (?) de ton *shiqir* ne se sont pas éteintes (?); le pays subitement (?) proclame (?) ton *shiqir*. (4) Kashtariti avec ses hommes, comme les hommes du pays de Gimir, (5) comme les hommes du pays de Madâ, comme les hommes du pays de Mannâ, ainsi que ses autres auxiliaires, (6) se sont coalisés et ont commis des violences. En employant alternativement la sédition, (?) les menaces, (7) les armes des combats et des batailles, l'incendie, les terreurs (?) de la pendaison et de l'exil, (8) les ceps, les... tantôt (au contraire) les festins (?), (9) le pacte juré par le nom des dieux et du roi, de fausses promesses de récompense (10) et d'autres moyens [rusés], ils ont acquis de la force, (11) ont pris de leurs mains le territoire de Kishassu, sont entrés dans Hartam, ville de Kishassu, (12) et leurs mains en ont pris possession. (13) C'est ta grande divinité qui les leur a livrés ; tu as consenti (14) que les villes de Hartam et de Kishassu fussent prises par la main des étrangers qui les violentent (?). (15) Depuis le jour *bil* jusqu'au jour *shiqiri*.. dans le pays, en face de ta grande divinité (16)..... prière (?).. (17) Abandonne (?)... leurs trésors, il a pillés (18)... serviteur pécheur, le jour de l'apparition (?) d'Ashshour, seigneur (19).... la place, il l'a fortifiée (?). (20) Abandonne (?)... pécheur (21) Abandonne (?)..... toute sorte de.. (22) Libations..... (23) Abandonne (?) ce que devant les fils du pays (?)... brille (?). (24) Soit les esprits, soit les.. Soleil, dieu grand (25) ainsi, depuis le jour bil, jour troisième du mois d'Iyar jusqu'au dixième jour du mois d'Ab de l'année courante (?), (26) Kashtariti, seigneur, de villes du pays des hommes de Gimir, ainsi que le pays des hommes de Mannâ (27), les hommes du pays de Madâ et les hommes hostiles, ses auxiliaires, (28) ont pris les villes de Hartam et de Kishassu et y sont entrés; (29) ils ont conquis de leurs mains les villes de Hartam et de Kishassu et elles sont devenues leur possession.

Le texte qui précède ne donne pas le nom du roi assyrien contre lequel se préparait la grande coalition des peuples du nord. Cette lacune est heureusement comblée par le fragment de la tablette

S. 2005 écrite en caractères babyloniens, dont voici la partie conservée :

Recto.

1 *an-par*] *en gal-u ashalluka an-nam-gi-na apal-*[*anni*
2 *Kash*]*tariti en er sha er Karkashshî sha ana Mamiti*[*arshu*
3 *en er*] *sha mat Madâa ishpuru umma itti ahamesh nishshakin itti mat Ashshur*
4 *Mami*]*tiarshu ishimmeshû shegashû panishu i...*
5 *ina*] *mu an-na anniti itti Ash-shur-sis-shum-na shar mat Ashshur-ki*
6 *ittak*]*kîri an-utka gal-ti*
7]*ra sha Mamitarshu en er sha mat Madâ*[*a*
8 *shar mat Ashshur-ki ina...*

Verso.

9 ....*itti*.....
10 *Kar*]*kashshî... is ishak*.....
11 ..... *na anna pîshu ishsha*[*kin*.. .....
12 .....*an Ashs*]*hur-sis-shum-na shar mat Ashshur-ki i.*

(1) Soleil, seigneur grand, je t'implore, dieu de vérité, exauce-moi, (2) Kashtaritu, seigneur de villes de la ville de Karkashshi, est celui qui a envoyé dire à Mamitiarshu, (3) seigneur de villes du pays de Madâ : unissons-nous contre le pays d'Assur. (4) Mamitiarsu accueillit sa demande et prit la résolution [de combattre]. (5) En cette année, contre Assurahiddin, roi d'Assyrie, (6) il s'est révolté. Ta grande divinité.... (7).. de Mamitarshu, seigneur de ville du pays de Madâ... (8)..... le roi du pays d'Assur dans (?)... (9).... avec..... (10)..... Karkashshu... il a fait.... (11).... il s'est entendu.... (12)... Assurahiddin, roi du pays d'Assur.....

Le troisième texte, S. 2002, ne contient que des fractions de lignes dont on n'obtient pas un sens suivi. Il est inutile de le transcrire. On y trouve néanmoins la mention du pays de *Shaparda*, qui paraît avoir fait partie de la coalition contre l'Assyrie.

De la comparaison de ces textes se dégagent des faits historiques d'un grand intérêt au sujet de la levée de boucliers générale des peuples du nord contre la suprématie de l'Assyrie.

Pendant le règne d'Assurahiddin, une terrible coalition des nations septentrionales envahit les provinces soumises à l'Assyrie. L'instigateur de cette alliance, qui inspira tant d'appréhension au monarque de Ninive, était un gouverneur de la ville de Karkashshi, située dans le pays de Gimir, qui portait le nom de *Kashtarita*.

Ce personnage ayant, à ce qu'il semble, quelques griefs contre le gouvernement assyrien, chercha et réussit à rallier à sa cause un gouverneur de la Médie, nommé Mamitiarshu ou Mamitarshu. L'armée réunie de ces deux gouverneurs fut bientôt renforcée par de nombreux auxiliaires venus des pays de Mannâ, de Shaparda et d'autres pays encore. Les alliés dirigèrent immédiatement leur attaque contre les villes de Hartam et de Kishassu, qui succombèrent après une vaillante défense de la garnison assyrienne, paralysée, à ce qu'il paraît, par la crainte et la trahison des habitants. Au moment où la nouvelle en parvint à la cour de Ninive, les ennemis s'étaient déjà commodément installés dans les villes prises et menaçaient d'étendre leur conquête dans le centre même de l'Assyrie. Dans sa détresse, Assurahiddin adresse au dieu Soleil une fervente prière et ordonne des cérémonies propitiatoires qui doivent durer cent jours et cent nuits. Le fait que le monarque assyrien s'adresse au Soleil de préférence à toute autre divinité, et surtout au grand dieu Assur, éponyme et protecteur naturel du pays, n'est certainement pas sans signification. Le Soleil était, pour les Assyro-Babyloniens, le dieu par excellence de la foi jurée, des pactes conclus, et si le roi assyrien se plaint à lui seul, on peut en conclure qu'il considérait les chefs ennemis comme des parjures et des traîtres, ou, plus exactement, en tenant compte des idées que les peuples forts ont toujours eues du droit de la conquête, comme ayant été depuis un certain temps des vassaux de la monarchie assyrienne. Aussi, est-il remarquable qu'aucun des adversaires coalisés ne porte le titre de roi, mais celui de *bel ali*, seigneur de ville ou gouverneur. Aux yeux des Assyriens, pour le moins, les chefs de la ligue étaient des satrapes révoltés.

C'est le moment de faire connaître les motifs qui nous obligent à placer ces événements à une époque voisine de la destruction de Ninive plutôt qu'à celle d'Assurahiddin Ier, où la puissance de l'empire assyrien était dans son plein épanouissement. Les considérations suivantes suffisent à elles seules pour se former une conviction.

Si le règne d'Assurahiddin Ier avait été troublé par une calamité aussi grave, qui menaçait l'existence même de l'Assyrie et qui terrifiait tellement le grand roi qu'il ordonna des actes d'expiation publiques, et cela durant plus de trois mois consécutifs, il en aurait été infailliblement fait mention dans les annales de ce monarque, qui vont jusqu'à la dixième année de son règne. Et, si ces événements étaient arrivés pendant les trois dernières années de son règne, la mention n'en aurait pas manqué dans les annales de son fils et successeur, Assurbanipal, qui prit les rênes du gouverne-

ment du vivant de son père et qui doit avoir été témoin du danger couru par l'empire. Cela serait d'autant moins explicable que ce nouveau roi raconte par le menu les victoires qu'il a remportées sur le Mannâ et sur la Médie. Le premier de ces pays vit son roi Ahsheri succomber dans une sédition populaire, et son successeur Uallî se soumettre au tribut et envoyer en ôtage sa fille pour grossir le harem du vainqueur. A cette occasion, Assurbanipal parle du recouvrement fait par lui des villes de frontière : Birua, Sarigbu, Gusune et Berute, que les Mannâ avaient occupées pendant le règne de ses prédécesseurs ; comment aurait-il passé sous silence le retour à l'Assyrie des villes de Hartam et de Kishassu, dont la prise par les ligueurs avait produit une véritable terreur à Ninive ? Les Mèdes, de leur côté, ont aussi succombé au bras de fer du conquérant assyrien, et, à ce qu'il paraît, sans avoir exigé un grand effort de sa part. Birizhadri, gouverneur de la Médie, ainsi que ses auxiliaires Sarati et Parihia, fils de Gagi, gouverneur du pays de Sahi, furent transportés en Assyrie. Un autre révolté, Iludaria, préfet de Lubdi, qui s'était emparé des villes de Ubummi et de Kullimmeri, fut tué par les habitants de cette dernière ville, restés fidèles à l'Assyrie, qui envoyèrent sa tête à Ninive. Rien ne transpire ici du soulèvement formidable dont nous parlent les textes que nous discutons, et la seule conclusion permise, c'est que ces événements sont postérieurs aux règnes si glorieux d'Assurahiddin Ier et d'Assurbanipal, et que, par conséquent, le roi qui y figure ne peut être autre que Assurahiddin II, le Saracus des Grecs, sous le règne duquel eurent lieu la destruction de Ninive et l'écroulement de l'empire assyrien.

La question chronologique résolue, nous passons à la question géographique.

Le premier fait à noter est qu'il y avait, à cette époque, sur les frontières de l'empire assyrien, un pays du nom de *Gimir*, au même titre que les pays de *Mannâ* et de *Madâ*. Comme ces derniers, le Gimir formait un État organisé et dirigé par un gouverneur supérieur disposant d'une armée nationale. Cet état doit avoir eu assez d'importance pour avoir pu entraîner dans son entreprise contre l'Assyrie le gouverneur d'un pays tel que la Médie, qui était restée depuis longtemps sous la domination assyrienne et semblait même se résigner à son sort. Jamais un chef de hordes nomades n'eût pu inspirer une telle confiance ; il n'eût pu même concevoir un projet d'alliances nombreuses ayant un but aussi bien déterminé et qui dénote chez le chef gimirien une expérience de politicien consommé.

Mais si le Gimir est indubitablement un pays important, dans

quelle direction faut-il le chercher? Il est évident qu'on ne saurait penser à une contrée située à l'est ou au nord de la Médie ou de l'Arménie. Ces régions n'ont jamais été traversées par les Assyriens, tandis que les Gimir, ainsi qu'il résulte de plusieurs récits concordants, avaient assez souvent maille à partir avec les armées ninivites. Il ne peut pas non plus être situé entre le Mannâ et la Médie. Dans ce cas, la conquête de ce dernier pays par les Assyriens aurait nécessité au préalable celle du Gimir, ce qui n'est jamais arrivé. Le Gimir est donc forcément un pays situé à l'ouest du Mannâ, notamment, non pas dans son voisinage immédiat où s'étendaient successivement, dans la direction vers l'ouest, le Naïri, la Commagène (*Kummuh*), la Militène (*Milid*), la Moschène (*Mushku*), la Tibarène (*Tabal*), le *Koui* (littoral du golfe d'Issus) et la Cilicie (*Hilakku*). Nous arrivons ainsi à la dernière limite de l'empire assyrien vers l'occident, région qui a dû être longtemps un champ de bataille continuel entre les armées assyriennes qui cherchaient à pénétrer plus loin dans la péninsule et les peuples indigènes qui avaient tout intérêt à leur barrer la route. Cette région, où les nécessités purement géographiques nous ont conduit, est, j'ai à peine besoin de le faire remarquer, celle que les géographes classiques, depuis la conquête perse, ont appelée Cappadoce, formant la Satrapie de *Katapatuka* mentionnée dans les inscriptions de Darius Hystaspe. C'est également dans cette région que, par de tout autres raisons, nous avons été obligés de placer le גֹּמֶר des Hébreux.

L'armée des alliés comprenait donc tous les peuples du nord de l'empire assyrien depuis la Médie, à l'est, jusqu'au Gimir, à l'ouest. Le point de ralliement était naturellement le pays de Mannâ, qui paraît avoir eu à cette époque l'hégémonie de l'Arménie tout entière. Les ligueurs réunis attaquèrent tout de suite les villes de Hartam et de Kishassu. La première de ces villes ne se trouve nulle part mentionnée dans les textes que je connais, mais le nom de Kishassu revient dans les annales de Sargon II. Le gouverneur révolté de cette ville, Bel-shar-ouçour, fut transporté en Assyrie et remplacé par un lieutenant du roi. Le nom de la ville rebelle fut changé en Kar-Adar, une statue du vainqueur y fut érigée et on y introduisit le culte des divinités assyriennes. Ces circonstances ainsi que le contexte de ce récit, qui s'occupe de Harhar et de Parsua, donnent à penser qu'elle appartenait à une principauté située aux limites du Mannâ et de l'Assyrie.

Nous ne pouvons malheureusement rien dire de certain sur la situation de Karkashshi, dont Kashtaritu, le Gimirien, était le gouverneur. J'ai tenté autrefois de l'identifier avec la ville armé-

nienne de Carcathiocerta, voisine d'Amida. Cette hypothèse s'appuyait, outre la similitude du son, sur le nom *Kashtarilu*, qui semble répondre au nom médique *Kshatrita*. Il est cependant remarquable que ce nom est rendu en assyrien par *Hashatrita* dans l'inscription de Bisoutoun. De plus, il faudrait encore admettre, d'une part, que l'influence médique se faisait déjà sentir en Arménie avant la destruction de l'empire assyrien ; d'autre part, que le royaume de Mannâ aurait supporté de bon gré l'installation d'un gouvernement nouveau près de ses frontières et se serait allié à lui dans une entreprise guerrière qui, en cas de réussite entière, ne devait que rapprocher davantage le voisin dangereux. L'une et l'autre de ces alternatives paraissent assez improbables, car, il ne faut pas l'oublier, notre récit suppose l'indépendance réciproque des chefs confédérés. Si l'on ajoute que la forme même de *Carcathiocerta* est loin d'être critiquement assurée, puisque l'un des manuscrits du Vatican donne la leçon *Carthasiocerta* et que, de plus, l'une et l'autre de ces formes portent un cachet perse, signifiant respectivement « ville construite par Carcassios » et « ville construite par Carthasios », on se décide sans difficulté à renoncer finalement à une hypothèse qui ne s'appuie sur aucune considération historique. Donc, le mieux que nous puissions faire pour le moment, c'est de nous contenter du résultat principal relatif à l'identité du pays de Gimir avec la Cappadoce, notamment avec la Cappadoce orientale. Les paragraphes suivants nous faciliteront d'ailleurs la tâche de placer la ville de Carcashshi dans une aire géographique plus vraisemblable.

b. Récit d'Assurbanipal : Les Gimir en Lydie.

Au temps d'Assurbanipal (670-626 ?), les Gimir envahirent à plusieurs reprises la Lydie. Les annales de ce roi donnent à cet événement une signification flatteuse pour la cour de Ninive, mais, cette interprétation à part, les faits sont relatés d'une façon historique et avec une entière sincérité. Le texte, quoique souvent cité, mérite d'être rapporté intégralement. Nous transcrivons ci-après le passage principal, R. v, 2, 95-125, en marquant les variantes qui ont une certaine valeur :

(95) *Gugu* (var. *Guggu*) *shar mat Luddi nagû sha nibirta tamti* (96) *ashru rûqu sha sharrâni abiya la ishmû zikir shumshu* (97) *nibit shumiya* (var. *sharutiya kabti*) *ina shutti ushabrishuma ilu Ashshur banûa* (98) *umma shepâ Ashshurbanipal shar mat Ashshur çabitma* (99) *ina zikir shumshu kushud aabika* (100) *umu shuttam annitam emuru amel rakbushu ispuru* (101) *ana sha'al shulmeya shuttam annitam sha emuru* (102)

ina qata amerishu ishpuramma ushannâ yâti (103) *ultu lib(bi) ume sha içbatu shepa sharrutiya* (104) *amel Gimir(r)âa* (var. *nakiri aqçu*) *mudallipu nishe matishu* (105) *sha la iptallahu abiya ù a'tûa* (var. *iâshi*) *la içbatu* (106) *shepa sharrutiya ikshud* (107) *ina tukulti Ashshur u Ishtar ilâni beliya ultu lib(bi) amel bel alâni* (108) *sha amel Gimirrâa sha ikshudu II amel bel alâni* (109) *ina (iç) çiççi ish* (ou *mil*) *qati* (var. *shigari*) *parzilli bi* (ou *qâsh*) *riti parzilli utammehma* (110) *itti tamarti (shú) kabittu* (var. *ti*) *ushebila adi mahriya* (111) *amel rakbushu sha ana sha'al shulmeya kâân ishtanappara* (112) *ushasrshâ badiltam (ashshu) sha amat Ashshur ilu baniya* (113) *la iççuru ana emuq ramanishu ittakilma ikbâsh libbu* (114) *emuqi(e)shu ana sikri Tushamilki (shar) mat Muçur* (115) *sha islû nir belutiya ishpurma anaku ashmêma* (116) *uçalli Ashshur ù Ishtar umma pân aabishu pagarshù li(n)nadima* (117) *lishshûni nirpaddu* (var. *da*) *shu kî sha ana Ashshur amhuru ishli(m)ma* (118) *pân aabishu pagarshu innadima ishshûni nirpaddu* (var. *da*) *shù* (119) *amel Gimirrâa sha ina nibit shumiya shapalshu ikbusu* (120) *itbunimma ispunu gimir matishù arkishù marushù ushib ina kussishù* (121 *ipluh limnitim sha ina nish qatâya ilâni tikliya* (122) *ina pân abi banishù ushapriku ina qâta amerishù ishpuramma* (123) *içbatu shepâ sharrutiya umma sharru sha ilu idûshu atta* (124) *abù i tarurma limnitu ishshakin ina panishù* (125) *yâti arad hâtt'uka kurbannima la shut'a abshanka.*

« Gygès, roi de Lydie, contrée de passage à la mer, lieu éloigné dont les rois mes pères n'avaient pas entendu mentionner le nom, le dieu Assur, qui m'a engendré, lui révéla mon nom (var. « le nom de ma grande royauté ») dans un songe, en disant : saisis les pieds d'Assurbanipal, roi d'Assur, et tu vaincras tes ennemis par la mention de son nom. Le jour où il fit ce rêve, il envoya son messager pour me rendre hommage, en me transmettant par l'envoyé le récit de ce songe. Depuis le jour qu'il se soumit à ma royauté, avec l'aide d'Assur et d'Ishtar, les dieux qui me protègent, il fit prisonniers les Gimir (ennemis puissants) qui ruinaient les gens de son pays, qui ne craignaient ni mes pères ni moi et ne s'étaient pas soumis à ma royauté. Parmi les gouverneurs (mot à mot : « seigneur de villes ») qu'il avait faits prisonniers, il en prit deux, les chargea de chaînes et d'anneaux de fer et les expédia auprès de moi, accompagnés de riches présents. (Plus tard) il cessa de m'envoyer comme d'habitude un messager pour me rendre hommage. Ayant appris son infidélité à la promesse qu'il a faite à Assur mon seigneur, et que, ayant confiance dans sa propre force, il endurcit son cœur et envoya ses troupes au secours de Toushamilki, roi de Mouçour, qui a secoué le joug de ma royauté, j'ai adressé à Assur et à Ishtar, mes seigneurs, la prière suivante : « Qu'il tombe inanimé devant ses ennemis et que ceux-ci emportent son cadavre! » La prière que j'ai adressée à Assur s'accomplit : il tomba inanimé en présence de ses ennemis, qui emportèrent son cadavre. Les Gimir qu'il avait vaincus par la mention de mon

nom revinrent et saccagèrent la totalité de son pays. Après lui, son fils monta sur le trône. Il conçut des craintes, me fit annoncer par son messager les malheurs dont, à ma prière, les dieux qui me protègent avaient accablé son père qui l'a engendré, et se soumit à ma royauté, en disant : « Tu es un roi que Dieu reconnaît, tu as maudit mon père et il lui est arrivé du malheur ; quant à moi, serviteur de son sceptre, bénis-moi, je porte ton joug. »

Nous allons noter ci-après les faits historiques qui ressortent de cette importante narration. Ils concernent tout aussi bien l'histoire de la Lydie que celle des Gimir :

Touchant le premier objet, nous apprenons les faits suivants :

1. Avant le règne de Gygès, la Lydie n'avait aucune sorte de relation avec les Assyriens, lesquels ignoraient jusqu'à l'existence même d'un royaume de ce nom.

2. Durant le même règne, la Lydie eut beaucoup à souffrir des dévastations causées par les Gimir. Les choses en étaient venues au point que Gygès se vit obligé de solliciter la protection d'Assurbanipal, qui occupait alors le trône de l'Assyrie.

3. Grâce à l'appui moral de l'Assyrie, Gygès parvint à vaincre les envahisseurs et à les chasser de son pays.

4. Gygès, ayant envoyé des troupes auxiliaires à Toushamilki, roi de Mouçour, qui s'était révolté contre l'Assyrie, fut massacré par ses ennemis, et les Gimir pillèrent de nouveau la Lydie.

5. Le fils et successeur de Gygès se soumit à la protection assyrienne, afin d'éviter les malheurs qui avaient attristé la Lydie pendant le règne de son père.

La marche de ces événements, j'ai à peine besoin de le faire remarquer, est des plus claires et des plus suivies. A travers le voile religieux qui enveloppe la narration officielle, la politique assyrienne se dessine avec une netteté remarquable. La maxime : « diviser pour régner » est adroitement mise en œuvre par la cour de Ninive. Pour affaiblir les Gimir, Assurbanipal promet sa protection aux Lydiens, et quand ceux-ci reprennent force et montrent quelque velléité d'indépendance, il encourage sous main les Gimir à saccager la Lydie et, comme toujours, ce moyen lui réussit, si parfaitement qu'il finit par y voir une faveur particulière des dieux à son égard.

Un seul point reste indéterminé pour nous dans ce récit : le personnage nommé Toushamilki, roi de Mouçour. On pense d'ordinaire au roi égyptien Psammitichus, qui, en détruisant la dodécarchie soutenue, sinon fondée, durant les conquêtes passagères d'Assurahiddin et d'Assurpanipal, devint maître de toute l'Égypte

avec l'aide des Ioniens et des Cariens, qui étaient descendus à terre un peu au-dessous de Bubastis, vers l'embouchure pélusiaque du Nil. Cette identification présente toutefois de sérieuses difficultés. Si le nom *Muçur* désigne habituellement l'Égypte, la forme *Tushamilki* n'a qu'une analogie lointaine avec *Psammitichus* ou, en consonnes hiéroglyphiques, *Psmtk*. Un envoi de troupes auxiliaires en Égypte, comme l'implique l'expression assyrienne *emuqishu ana sihri... ishpuramma*, semble peu probable de la part du roi lydien. Et, en effet, aucun auteur classique ne mentionne les Lydiens parmi les mercenaires de Psammitichus. Les mercenaires ioniens et cariens eux-mêmes étaient, d'après Hérodote, des pirates de mer ayant relâché, par hasard, sur le territoire égyptien, et non des troupes régulières envoyées exprès par un dynaste de l'Asie-Mineure. Il sera donc possible que le *Mouçour* mentionné dans ce passage soit le district de ce nom qui est situé au nord de la Syrie, district qui formait la limite de l'empire assyrien vers l'ouest au temps de Tiglatpileser II et qui est mentionné après *Harusa* ou la Cyrrhestique par Tiglatpileser Ier. Enfin, le nom *Tushamilki* frappe par sa physionomie assyrienne et paraît signifier : « nom du roi. » Un tel nom convient très bien à un dynaste originaire d'un pays où la suprématie assyrienne s'est exercée depuis de longs siècles. Aussi est-il avéré que plusieurs rois de la région du Taurus portaient à cette époque des noms assyriens. Néanmoins, quelle que soit l'alternative que l'on préférera à cet égard, elle n'affectera en rien le résultat principal de notre analyse.

En ce qui concerne l'histoire des Gimir, voici les renseignements qui se dégagent du récit que nous étudions.

1. Les Gimir formaient une nation sédentaire, possédant des villes administrées par des gouverneurs régulièrement établis et qui se mettaient à la tête de leurs troupes en cas de guerre.

2. Les Gimir ont souvent repoussé avec succès les armées assyriennes, aussi bien au temps d'Assurbanipal que pendant le règne de ses *prédécesseurs*.

3. Du temps de Gygès, les Gimir ont envahi la Lydie à deux reprises différentes. Une fois avec peu de succès, le roi lydien ayant réussi à leur infliger une grave défaite qui les obligea à quitter le pays ; une autre fois, avec un meilleur succès, après la mort violente de Gygès, survenue, à ce qu'il paraît, à la suite d'une sédition de palais.

4. Après la dernière dévastation, les Gimir s'étaient retirés de la Lydie et c'est seulement dans le but de parer une nouvelle

invasion de la part de ce peuple que le successeur de Gygès réclama de rechef la protection d'Assurbanipal.

Tous ces renseignements coïncident, en les confirmant, avec les conclusions que nous avons tirées des textes d'Assurahiddin II. Les Gimir, loin d'être des nomades pillards, constituaient un état bien organisé, possédant une administration régulière. Comme les documents de ces époques ne parlent pas de rois gimiriens, on peut en conclure que le Gimir formait alors une sorte de république fédérative composée d'états autonomes.

Pour la position géographique de ce pays, la moindre réflexion nous oblige à la chercher à l'est de la Lydie, car il est impossible d'imaginer que, devant quitter à deux reprises la Lydie, les Guimir se seraient retirés dans un pays hostile comme l'Ionie et les royaumes voisins. Au contraire, quand on admet qu'ils étaient chez eux en Cappadoce, après la destruction du royaume de la Phrygie, le retour dans leur patrie pouvait s'exécuter sans la plus petite difficulté en cas de besoin, et, après avoir repris des forces sur cette base de retraite assurée, ils pouvaient projeter de nouvelles expéditions.

c. Récit d'Assurahiddin Ier : Les Gimir en Houboushna.

Au temps du père et prédécesseur d'Assurbanipal, Assurahiddin Ier, les Gimir ont été rencontrés par l'armée assyrienne dans le pays de Houboushna et ont subi une grave défaite, du moins d'après l'affirmation du roi assyrien qui était lui-même à la tête de son armée. Le récit relatif à cette victoire est gravé sur un cylindre conservé au British Museum, dont le texte a été publié R. I, 45-45. Le passage, formant un paragraphe complet (45, col. II, 6-9), comprend quatre lignes ainsi conçues :

(6) *U Teushpâ mat Gimirrâa* (7) *çab manda* (var. *du*) *sha asharshu rûqu* (8) *ina Kitim* (ou *irçitim*) *mat Hubushna* (9) *adi gimir ummanashù uras(s)iba ina kakki.*

« Et Teoushpa du pays de Gimir, peuple barbare dont le site est lointain, sur les confins (ou *dans le territoire*) du pays de Houboushna, je l'ai abattu par les armes. »

Après ce fait d'armes, Assurahiddin parle immédiatement de ses conquêtes en Cilicie (*mat Hilakku*) et de la défaite qu'il a infligée aux gens de Douha, habitant les montagnes boisées contiguës au pays de Tabal (*mat Dùha ashib hurshane sha tahi mat Tabal*). On est ici sur une aire géographique qui confine à la Cap-

padoce centrale, dont le pays de Houboushna doit faire partie ou, du moins, être peu éloigné. J'ai à peine besoin de faire remarquer que la tentative de quelques assyriologues d'identifier le *mat Hubushna* avec le *mat Hubushkia* ou *Hubushkia*, qui est situé au nord-est de l'Assyrie, ne reposant que sur un rapport de consonnance imparfait, ne cadre point avec le contexte du récit et doit être absolument rejetée. Du reste, une poussée aussi éloignée dirigée par les Gimir vers l'est dans un temps où tous les pays intermédiaires : le Tabal, le Mouskou et le Naïri, étaient soumis à l'Assyrie et, en grande partie, occupés par des garnisons assyriennes, est historiquement inimaginable. Si un tel mouvement s'était produit, la cour de Ninive aurait pris ses mesures tout de suite pour barrer le chemin aux envahisseurs et n'aurait pas attendu qu'ils eussent atteint les limites orientales de l'empire. Quand on voit, enfin, avec quel soin les annales de l'Assyrie enregistrent les ravages commis par les ennemis dans les pays soumis à sa suzeraineté, on acquiert la conviction que, si une telle accusation n'est pas portée contre les Gimir, c'est que non seulement ils n'ont pas traversé en pillards les provinces assyriennes, mais que leur présence dans le district de Houboushna avait plutôt pour but de barrer le chemin à l'armée assyrienne qui, étant maîtresse du Tabal, voulait aller plus loin vers l'ouest. Tout donne à penser que les Gimir s'étaient portés en avant dans un district limitrophe de Tabal, afin de prévenir l'invasion de leur pays projetée par les Assyriens. Le sort de la bataille leur ayant été défavorable, ils se retirèrent dans leurs pays sans être molestés, mais leur résistance déterminée eut néanmoins le résultat désiré : la marche en avant de l'armée assyrienne fut arrêtée pour toujours et l'indépendance du Gimir sauvée. Point à noter : la victoire ne rapporte aux Assyriens aucun butin ; on peut en conclure que les vaincus se sont retirés en bon ordre et avaient eu le temps de mettre leurs biens en lieu sûr. C'était une raison de plus pour enlever aux Assyriens toute envie de renouveler leur attaque. Le district où la bataille fut livrée a aussi échappé au pillage, visiblement parce qu'il appartenait à des clients restés fidèles à l'Assyrie et pour lesquels l'apparition des Gimir constituait une véritable calamité.

Mais, tout court qu'il est, le récit d'Assurahiddin, non seulement confirme les vues que les récits analysés plus haut nous ont permis de former relativement à l'origine et à la civilisation des Gimir, mais nous apprend aussi un fait nouveau. Dans le style de la chancellerie ninivite, l'expression *Teushpa mat Gimirrâa* ne peut signifier autre chose que « Teushpa, roi de Gimir ». Ce peuple formait donc alors une monarchie fortement organisée et le roi, à

la tête de l'armée, éclipsa entièrement les autres chefs militaires. Le contraire semble avoir été le cas au temps d'Assurahiddin II, où les gouverneurs de ville agissent à leur aise, en apparence du moins, sans attendre l'ordre du pouvoir central. Ce serait une nouvelle preuve que les textes qui mentionnent la ligue nouée par le gouverneur Kashtaritou n'appartiennent pas à l'époque d'Assurahiddin Ier, résultat où nous conduit déjà la différence des noms des chefs Gimir dans les deux cas. Peut-être la mort de Teushpa dans la bataille de Houboushna a-t-elle été le point de départ de ce changement de constitution, les chefs n'ayant pu se mettre d'accord pour lui nommer un successeur.

d. Mention d'une ville du nom de Kimir conquise par Sargon II.

Durant le règne de Sennachérib ou Sinahirba (de 705 à 681) il n'est nulle part fait allusion à une rencontre entre l'armée assyrienne et les Gimir. Et cependant Sennachérib, conformément aux historiens grecs et à ses propres annales, a bataillé en Cilicie. Il est même le second roi assyrien qui ait détruit la ville de *Tilgarimmou*, identique avec le Togarmâ, תּוֹגַרְמָה, des Hébreux, qui est représenté dans la Genèse comme un des fils de Gomer, גֹּמֶר. Le récit de cet événement mérite d'être cité textuellement :

Nishi mat Hilakki ashibut hurshâni (*zakruti*) *utabbih aslîsh* (var. *anar ina kakki alânishunu abbul aggur ina ishâti agmu*) *al Tilgarimmi* (var. *mu*) *sha pâdi* (var. *pâd*) *mat Tabali akshudma usheshib* (var. *utir*) *karmish* (var. *ana karmi*).

« Les gens du pays de Cilicie, qui habitent les (hautes) montagnes boisées, je les ai égorgés comme des moutons (var. je les ai détruits par les armes, j'ai démoli, ruiné et livré au feu leurs villes). La ville de Tilgarimmou, qui est aux confins du pays de Tabal, je l'ai prise et changée en ruine »

Ainsi, l'expédition de Sennachérib vers l'ouest, quoique heureuse en Cilicie, n'a pas dépassé la Cappadoce orientale ou le Tabal, pays qui était depuis longtemps soumis à l'Assyrie. D'où vient cet arrêt subit et pourquoi n'a-t-il pas poussé sa marche victorieuse plus loin vers l'ouest ? Quand on pèse bien les paroles d'Assurbanipal constatant que les Gimir ne craignaient point ses *ancêtres* (*abiya*), on soupçonne déjà que la marche en avant de Sennachérib a été empêchée, soit par une résistance réelle, soit par une résistance en perspective de la part des Gimir, et, dans un cas comme dans l'autre, le silence des documents officiels du monar-

que ninivite à cet égard se comprend parfaitement. Les puissants de la terre sont d'ordinaire peu loquaces quand il s'agit d'une entreprise avortée.

Mais, comme il reste encore une autre explication possible, quoique très peu probable en elle-même, savoir que les Gimir n'étaient pas encore à cette époque établis dans la Cappadoce orientale, nous sommes heureux de signaler un passage des annales de Sargon II (719-706) où une ville importante du nom de *Kimirra* est constatée dans la même région géographique. Cette mention figure dans la planche 74 *bis* de Botta, salle 10,11. Après une lacune très regrettable, on lit : [*al*(*er*)] *Kimirra sña mat Bit Hamma akshud* 2830 *ameli adi marshitishunu ashlu*[*lma*... « J'ai conquis [la ville] de Kimir, du pays de *Bit* Hamma. J'en ai transporté 2830 habitants avec tout ce qu'ils possédaient. » Le terme *Bit Hamma* « maison de Hamma » (cf. בֵּית תּוֹגַרְמָה, Ezéchiel, XXVII, 14) désigne visiblement le centre du vaste pays qui est souvent mentionné sous la forme de *mat Hamma*[*nu*]. D'autre part, l'identité de la forme *Kimirra* pour la ville, peut-être capitale, de Hammanou avec celle de l'ethnique *Gimmirrâa*, « Gimirien », ne peut susciter aucun doute. La légère différence de la consonne initiale n'a pas plus de valeur que la variante *Malâa* que l'on observe une fois à la place de la forme usuelle *Madâa* pour la Médie. Une ligne plus loin, il est question de quelqu'un qui a tué les hommes de Qoué (*ameli mat Que iduku*). Il s'agit de Mitâ, roi des Mosches, qui avait des prétentions sur une partie de ce pays. Entre tant de passages qui racontent cet événement, je citerai de préférence celui de l'inscription des Taureaux de Khorsabad, traduite par M. Oppert (*Dour Sarkayan*, p. 4, l. 30-36), parce qu'il nous aidera en même temps à déterminer la position du pays de *Hammanou*, dont *Kimir* était une ville importante. Ce passage est ainsi conçu :

Tarid (31) *Mitâ shar Muski mutir halçi mat Que* (32) *ikmuli sha al Iamnâ sha qabal tiamti* (33) *kima nûni ibaru nasih* (34) *Gunzinanu mat Hammanûa ù Tarhulara* (35) *mat Gamgumâa sha gimir matishunu ekimuma* (36) *ana miçir mat Ashshur utirra.*

« J'ai chassé (le texte emploie la construction participielle avec le verbe à la troisième personne) Mitâ, roi des Mosches ; je lui ai fait rendre les forteresses de Qoué (voir *Revue des Études juives*, 1886, p. 13-14). J'ai pêché comme un poisson la ville de Iamnâ (l'île de Chypre), qui est au milieu de la mer. J'ai transporté Gounzinanou du pays de Hammanoûa et Tarhoulara du pays de Gamgoum. Je me suis emparé de la totalité de leurs pays et je les ai annexés à l'Assyrie. »

La description géographique du passage qui précède ne laisse rien à désirer. Le Hammanou était limité à l'orient par la Moschène (et la Tabalène), un peu plus loin, par le Mat-Gamgoum, et au sud par le Mat-Qoué, la région du golfe Issique et la Cilicie adjacente, tous deux au-delà de l'Amanus. Il ne faut pas être grand clerc en géographie pour savoir que l'on est au cœur même de la Cappadoce, sur les rives de l'Halys et tout spécialement là où les géographes classiques placent également le district de la *Chammanane*, écrit aussi *Chamanê* et *Kammanênê*. L'orthographe *Kammanu* se trouve aussi dans les textes de Sargon II, et l'identification dont il s'agit est admise par la plupart des assyriologues.

C'est en Chammanênê que se trouvait la ville importante de *Kimir* ou *Gimir* (le signe *ki* vaut aussi *gi*), probablement la principale résidence du roi Gounzinanou, transporté en Assyrie. En face de cette *Cimméris* cappadocienne, il devient inutile de diriger nos regards vers la Cimmérie européenne. L'ethnique *gimirraû* vient naturellement de *Kimir* par extension, de même que « Babylonien » vient de Babylone et « Samarie » de « Samêrin ».

Et, comme il est inimaginable que cette ville ait reçu son nom au moment même où elle a été dévastée par les Assyriens, il faut reconnaître que, semblable aux autres noms géographiques qui figurent à la fois dans les annales de Sargon II et dans la Genèse : *Tabal* = תּוּבַל, *Musku* = מֶשֶׁךְ, *Madâ* = מָדַי, etc., celui de *Gimir* = גֹּמֶר, remonte aussi à une antiquité reculée et dans tous les cas bien antérieure à l'an 1000 avant J.-C , date à laquelle nous plaçons la rédaction de la Genèse.

Terminons en résumant les faits qui ressortent des documents cunéiformes relativement à l'histoire du peuple Gimir :

Sargon II (722-704) conquiert le pays de Gimir, l'annexe à l'Assyrie et y établit des gouverneurs assyriens.

Sennachérib, son fils (705-682), soumet à nouveau le Tabal et la Cilicie ; mais le Gimir recouvre son indépendance.

Assurahiddin, son petit-fils (681-669), gagne une victoire sur le roi gimirien Teoushpa, qui s'était avancé jusqu'à la province assyrienne de Houboushna.

La mort de ce roi eut-elle pour résultat un changement politique dans la constitution du royaume, et le Gimir se transforma-t-il en une république fédérative ? On peut y penser par suite du récit suivant, mais les récits grecs que nous examinerons tout à l'heure ne sont pas favorables à une telle supposition.

Sous le règne d'Assurbanipal (668-626 ?), les Gimir, conduits

par leurs gouverneurs (*bel alâni* « seigneurs de villes ») dévastent la Lydie. Le roi Gygès réussit à les repousser avec le secours moral de l'Assyrie, dont il avait sollicité la protection. Les chefs Gimir faits prisonniers sont envoyés à la cour de Ninive, en signe de reconnaissance et d'hommage, probablement aussi comme des sujets révoltés. Quelques années après, Gygès s'étant aliéné la protection assyrienne par sa connivence avec Toushamilki, roi de Mouçour, les Gimir revinrent et saccagèrent de nouveau la Lydie. Gygès fut massacré et son successeur se replaça sous la tutelle assyrienne. Sur ces entrefaites, les Gimir s'étaient retirés de la Lydie en emportant un immense butin.

Sous Assuraddin II, le dernier roi d'Assyrie (vers 606), le gouverneur gimirien Kashtaritou forma, avec le gouverneur mède Mamitarshou, un projet de coalition contre l'Assyrie, coalition à laquelle se rallièrent les Mannâ, les Sapardâ et quelques autres peuples. Les coalisés prirent Ninive et mirent fin au royaume séculaire d'Assur.

La joie des Gimir dura peu de temps. Ils apprirent bientôt à leur détriment cette vérité éternelle que les premières victimes d'une grande révolution sont ses propres auteurs. Ils avaient travaillé pour la Médie, laquelle, se sentant assez forte, se hâta de soumettre tour à tour tous les peuples alliés et d'étendre sa domination sur la presque totalité de l'Asie-Mineure. Les Gimir furent englobés dans l'empire mède, et leur nom même disparut de l'histoire.

C. *Les Cimmériens d'Hérodote.*

Le sentiment historique ne s'est éveillé que très tard chez les Grecs. Les annales des rois d'Assyrie moisissaient depuis longtemps déjà sous les ruines de Ninive quand les Hellènes se mirent à faire l'histoire de l'Asie. Les Mèdes se sont montrés absolument indignes de l'immense fortune que le hasard leur avaient répartie. Malgré leur richesse, ils sont restés barbares, sans écriture et sans historiens. Pour les Babyloniens du temps de Cyrus, *Ishtumegu* ou Astyage, qui résidait à Ecbatane, était un simple *Umman Manda*, « un barbare, un homme de sac et de corde ». Les Perses eux-mêmes, encore qu'ils aient fait un sérieux effort pour introduire chez eux l'écriture et la civilisation babyloniennes, ainsi que les arts de la Grèce et de l'Égypte, sont toujours restés de piètres historiens. L'art de conter et de mettre en ordre les éléments du récit est à peine ébauché dans les inscrip-

tions de Darius, le prince le plus littéraire des Achéménides. Ses successeurs ont désappris le peu qu'il savait. Ce n'est que pendant le règne de ces Achéménides, où le bruit de leurs armes commençait à inquiéter les Grecs, que ceux-ci cherchèrent à connaître sérieusement l'origine et les gestes des Asiatiques. Les premiers historiens grecs étaient des Ioniens d'Asie, et leurs ouvrages, aujourd'hui perdus, traitaient des peuples asiatiques. Hérodote, à qui son grand ouvrage historique a acquis le titre de père de l'histoire, était d'Halycarnasse, ville mi-carienne et mi-ionienne. Les récits qu'il a accueillis au sujet de la Lydie et des Cimmériens sont probablement empruntés à Xanthos, qui avait écrit une histoire de la Lydie. Quelques historiens postérieurs ont aussi puisé certains renseignements sur les Cimmériens chez le même auteur, qui est peut-être la seule source de tout ce que les Grecs savaient de ce peuple disparu. Le fait le plus intéressant pour notre étude, c'est que le nom des Cimmériens se trouve déjà dans les poésies homériques (Odyssée, λ, v. 13-19). Que ce peuple y soit décrit sous des traits absolument fabuleux, exagérés encore par les écrivains postérieurs, cela nous est indifférent. Un nom aussi particulier et étranger à la langue grecque ne se crée pas par hasard et à deux époques différentes. Le poète a certainement ignoré la position géographique de ce peuple, qu'il a reculée autant qu'il a pu, mais il n'a pas inventé le nom ; et dès lors, rien ne s'oppose à ce qu'on l'identifie avec celui des Cimmériens proprement historiques.

Ainsi, deux auteurs du VIIIe siècle avant notre ère, l'un Grec, l'autre Assyrien, mentionnent les Cimmériens, le premier d'ouï-dire, le second *de visu*. Pour les compatriotes des deux auteurs, ce peuple habitait au loin et formait la dernière limite de leur connaissance géographique. Une telle concordance aurait une valeur irrécusable, alors même qu'il y eût nécessité absolue de séparer, au point de vue ethnique, les Cimmériens de l'Odyssée d'avec les Cimmériens des historiens. Mais, une pareille nécessité n'existe point. Au contraire, tout fait présumer qu'il n'y a pas d'incompatibilité réelle entre les données anciennes et les données plus tardives des écrivains grecs en ce qui concerne ce peuple. Il est facile de le prouver.

Les chronographes placent d'ordinaire vers 784 la première apparition des Cimmériens en Asie-Mineure, surtout aux environs de Sinope[1]. La première colonie milésienne établie en ce lieu sous

[1] Voir Lenormant, *Les origines de l'histoire*, tome 2e, aux articles *Gomer*, *Tubal et Meschek*, où se trouve réuni tout ce que les auteurs grecs ont rapporté sur les Scythes et les Cimmériens.

la conduite de Habrondas fut détruite par les Cimmériens presque aussitôt que fondée. Quand les Milésiens s'établirent de nouveau et définitivement à Sinope, à la date de 629, les Cimmériens étaient encore dans le pays. La première date est d'une haute importance et s'accorde avec celle qui résulte de l'Odyssée et des annales de Sargon II. La seule donnée qui soit sujette à caution est la qualification de *première apparition*.

Dans les questions d'origine, les affirmations des historiens grecs reposent d'ordinaire sur des rapprochements superficiels de noms géographiques ou mythologiques et manquent d'autorité. Le même cas se présente ici. Au temps où ils écrivaient, des noms rappelant les Cimmériens pullulaient dans la région nord-est du Pont-Euxin. Le Palus Méotide est quelquefois appelé *mare Cimmerium* ou *Paludes Cimmeriae;* là se trouvait une ville de *Cimmeris* ou *Cimmerium* et un Κιμμέριον ἄκρον. La Chersonnèse Taurique ou la Crimée possédait un mont Κιμμέριον avec une ville homonyme. L'intérieur des terres même avait un canton Κιμμερίη et des *Oppida Cimmeria*. Quoi d'étonnant que, en combinant ces noms avec les Cimmériens de l'Odyssée, qu'ils plaçaient aux dernières limites du nord, ils se soient attachés à l'idée de faire des Cimmériens historiques des autochthones d'une contrée européenne. L'unanimité des historiens grecs sous ce rapport s'explique donc fort bien, sans nous obliger toutefois à prendre leur opinion au sérieux contre le témoignage contemporain des annales assyriennes constatant l'existence d'une ville et, par conséquent, de la nation de Kimir ou Gimir au VIIIe siècle en Cappadoce. L'affirmation d'Hérodote, qui prétend que les Cimmériens ont été chassés d'Europe par les Scythes qui envahirent la Médie pendant le règne de Cyaxarès (624-584?), vient de cette circonstance que les Perses ne connaissent comme habitant au nord de leur empire que les Scythes seuls. Le père de l'histoire en a conclu que la migration des Cimmériens en Asie-Mineure en longeant le Caucase eut pour cause l'établissement des Scythes en Europe suivi immédiatement par l'invasion du même peuple en Médie.

La migration des Scythes dans l'Asie antérieure, d'après les historiens grecs, présente d'ailleurs des phénomènes si extraordinaires, qu'on se demande si l'on ne se trouve pas devant un drame de pure fiction. Comment les Assyriens n'auraient-ils pas cherché à lier des relations d'amitié avec ces Asiatiques qui viennent de sauver Ninive à leur insu, afin de se débarrasser une fois pour toutes de la puissance mède, qui était pour eux une menace perpétuelle ? D'autre part, comment, après avoir écrasé la Médie, les Scythes n'auraient-ils pas poussé directement leur marche vers

l'Assyrie, dont les richesses étaient bien de nature à tenter leur cupidité? Au lieu de poursuivre une entreprise si rémunératrice et si facile, vu l'abaissement militaire de l'Assyrie à ce moment, les Scythes traversent l'Arménie et la Syrie et se dirigent vers l'Égypte, d'où, par les prières et quelques présents de Psammitichus, ils retournent en Médie, sans avoir sur leur conscience aucun pillage dans les villes par lesquelles ils passèrent, si ce n'est celui du temple d'Ascalon. Cette douceur exceptionnelle fait bientôt place à un système d'exactions et de pillages, qui dure tous les 28 ans de leur domination. Puis, les Mèdes, ayant invité chez eux la plupart des Scythes, les massacrent, après les avoir enivrés, et recouvrent ainsi leur liberté. Vraiment, l'histoire réelle est habituellement plus compliquée. Chose non moins curieuse, les auteurs hébreux contemporains, Jérémie et Ézéchiel, qui profitent de tous les événements politiques de la Palestine et des pays voisins pour leurs exhortations, ne disent pas un seul mot des expéditions des Scythes et de leur domination sur l'Asie. C'est en pure perte que quelques exégètes ont cherché à y trouver des allusions à cet événement. Il me semble qu'en raison de ces considérations, l'historicité de la domination des Scythes en Asie durant le règne de Cyaxarès n'est pas aussi assurée qu'on le croit ordinairement. Quelques hordes scythiques traversant le Caucase ont pu ravager la Médie et certaines contrées de l'Asie-Mineure, où elles se sont rencontrées avec les Cimmériens, mais elles n'ont ni poussé très loin leurs conquêtes, ni exercé une suprématie réelle en dehors de la Médie.

Mais revenons aux Cimmériens. Les informations d'Hérodote à leur égard laissent beaucoup à désirer. Cet écrivain les fait venir en Lydie, pour la première fois, sous le règne d'Ardys, fils de Gygès (I, xv); nous savons, au contraire, par les récits assyriens, que Gygès lui-même avait déjà dû combattre ces intrus. On sait aussi par Pline que Candaule, le prédécesseur de Gygès, avait acheté une peinture de Bularchos représentant un combat des Magnésiens et des Cimmériens. La mort violente de Gygès, dont Hérodote n'a aucune connaissance (I, xiv), a été très vraisemblablement la suite de sa campagne malheureuse contre ce peuple. Avant leur entrée en Lydie, ils avaient ravagé la Phrygie, dont le roi, Midas, s'empoisonna de désespoir, s'étaient établis à Antandros de Mysie, qu'ils occupèrent pendant une centaine d'années, et avaient conquis la Bithynie. Le centre de leur puissance était la Paphlagonie et tout spécialement le territoire de Sinope, où leur présence, ainsi qu'on l'a vu plus haut, a fait échouer, au VIIIe siècle, la tentative faite par Habrondas d'y fonder une colonie grecque.

On ne signale aucun vestige de la présence des Cimmériens à l'est de Sinope, ni dans le Pont, ni en Colchide, ni dans les pays situés au sud de ces provinces. Cette circonstance a certainement amené Hérodote à penser que les Cimmériens sont venus en Asie par la côte est du Pont-Euxin, parallèle au Caucase, et qu'arrivés en Colchide, ils se dirigèrent de l'est à l'ouest, toujours le long de la côte, et ne s'arrêtèrent qu'au promontoire sinopique. Les historiens modernes refusent, avec raison ce me semble, d'admettre un itinéraire aussi aventureux, mais la solution qu'ils proposent ne paraît pas moins hérissée de difficultés insurmontables. D'après eux, les Cimmériens auraient longé la côte nord-ouest de la mer Noire, franchi le Danube, envahi la Thrace et seraient parvenus en Asie-Mineure, en traversant le Bosphore ou l'Hellespont. Dans ce nouvel itinéraire, si l'on ne veut pas renverser l'ordre des invasions cimmériennes attesté par les anciens, il faudrait supposer, qu'en arrivant en Asie, ils se dirigèrent directement sur Sinope le long des côtes et n'auraient inauguré leurs expéditions dans les provinces qu'ils venaient de traverser qu'après s'être fixés dans cette cité paphlagonienne. Grâce au jour qui nous vient de l'histoire assyrienne, ces deux alternatives, également inadmissibles, perdent toute raison d'être. Les Cimmériens, originaires de *Kimir*, ville de la Cappadoce moyenne ou *Chammanênê*, n'avaient pas un long voyage à faire pour s'installer aux environs de Sinope avant le VIIIe siècle, si ce pays, qui, plus tard, faisait partie de la Paphlagonie, ne leur appartenait déjà pas depuis la plus haute antiquité, car la présence de Cappadociens aux environs de Sinope est attestée par Pline (*N. H.*, VI, 2), ce qui est toujours l'indice d'une ancienne possession. Comparez la présence tardive de Tibarènes en Cilicie relevée par Cicéron. Avec la puissance d'expansion qui les distinguait, les Cimmériens fondèrent de nombreuses colonies sur le littoral opposé de la péninsule Taurique et autour du Palus Méotide. Ces établissements portaient naturellement le nom du peuple fondateur, de là les désignations si fréquentes de *Cimmeris* ou *Cimmerium*, circonstance qui, disons-le en passant, atteste déjà suffisamment le caractère étranger de ces colonies, car les peuples indigènes n'ont aucun intérêt à appliquer tant de fois leur nom national aux villes qu'ils construisent. Devant l'apparition subite des Scythes, les Cimmériens d'Europe, ne possédant pas de villes fortifiées, abandonnèrent leurs colonies et se retirèrent avec leur flotte sur la côte asiatique, où ils étaient chez eux et réunis à leurs anciens compatriotes ; ils paraissent avoir été l'âme des corps expéditionnaires qui cherchaient à soumettre l'ouest de l'Asie-Mineure. On s'explique ainsi que les historiens grecs, qui ignoraient

l'ancien nom de la Cappadoce, aient cru que les dévastateurs de l'Asie-Mineure étaient un peuple originaire de la Cimmérie européenne. Leur supposition n'est erronée qu'en partie et ne contredit nullement les témoignages concordants de l'Odyssée et des annales assyriennes.

Je n'ai plus que quelques mots à ajouter sur les derniers épisodes des invasions cimmériennes. Comme dans des cas pareils, on peut supposer d'avance que l'armée envahissante se composait de plusieurs peuplades très diverses attirées par la perspective du butin. Au début des entreprises, l'hégémonie a été certainement exercée par les Cimmériens, mais, par suite de pertes considérables en hommes essuyées dans d'innombrables batailles, ceux-ci paraissent avoir été obligés de se rallier aux hordes trères, originaires de Thrace, qui dévastaient à ce moment pour leur propre compte les villes maritimes de la Propontide et les établissements grecs [1]. Dès lors, il se produit de fréquentes confusions entre Trères et Cimmériens. Il paraît certain que Cobus, le dernier roi des envahisseurs de l'Asie-Mineure, était de nationalité trère. Le seul roi vraiment cimmérien est Lygdamis, qui fut tué en Cilicie par la main du roi Scythe Madys. Cette victoire des Scythes sur les Cimmériens a, selon toutes les vraisemblances, donné lieu à cette croyance que la haine entre les deux peuples datait de leur séjour en Europe. Pour la question de race, il sera bon d'insister sur un fait qui a été peu remarqué : tandis que la différence entre la langue scythique et la langue médique est soigneusement relevée par Hérodote, ni cet auteur ni les historiens postérieurs ne font la moindre allusion à des différences linguistiques entre les Cimmériens et les Paphlagoniens. Dans ma supposition de l'identité ethnographique de ces peuples, la chose s'explique d'elle-même et ne pourrait pas être autrement. Le nom de Lygdamis nous ramène même forcément en Cappadoce-Paphlagonie. En effet, des deux éléments constitutifs de ce nom, le premier, *lyc*, entre visiblement dans la dénomination de la *Lycaonie*, parallèle à celle de la *Cataonie*, dont le groupe initial *Cata* revient dans le nom original de la Cappadoce-*Katapatuka* (inscription de Bisoutoun). On est même tenté d'assigner le nom de la *Lycie* à l'élément *lyc* précité [2]. Le second composant *dam* (*is*) se retrouve aussi, d'une part, dans le nom de la localité voisine de Sinope, *Corocondamê*, d'autre part, dans le nom d'homme cilicien Ταρκονδῆμος, dont on a déjà rapproché le *Tarqû-dimme* de la bosse hittite de Iovanow. Tous ces indices

[1] A. Maury, *Journal des Savants*, 1869, p. 220.
[2] On sait que les Lyciens s'appelaient eux-mêmes *Trémiles*.

semblent militer en faveur de la supposition, émise depuis plusieurs années, que les dialectes parlés depuis la Cappadoce du nord, y compris le Tabal, le Mosque et la Mélitène, jusque dans la Cilicie, faisaient partie d'une même langue mère. Dans ce cas, on serait porté à voir une connexité primitive entre *Corocon(-damé)*, *Coropassus* de Lycaonie et *Coracesion* de Cilicie, si ce nom n'est pas d'origine grecque.

Je termine en présentant une explication de la dénomination de Λευκοσυροι, ou « Syriens blancs », que les Grecs appliquaient très souvent aux Cappadociens. Il va sans dire qu'il n'y a pas là une indication d'origine ; les Grecs sont arrivés trop tard dans la contrée du Taurus pour qu'ils aient pu recueillir des traditions authentiques sur l'origine des races qui l'habitaient avant l'époque perse et dont la plupart avaient disparu ou changé de nom. La source de la dénomination précitée est sans doute cette légende rapportée par Strabon, qui considère la capitale de la Mélitène comme une fondation de la célèbre reine assyrienne Sémiramis. La Mélitène fait notoirement partie de la Cappadoce et n'est séparée de la Syrie que par la chaîne du Taurus ; il était donc naturel qu'on les confondît avec les Syriens et qu'on cherchât à distinguer les prétendus Syriens transtauriques par l'adjectif « blancs ». J'ai à peine besoin de rappeler que le mot « Syrie » est une abréviation grecque de « Assyrie ». Que la dénomination de Leucosyrie assignée primitivement à une seule province cappadocienne se soit étendue au reste du pays, c'est là un fait si fréquent dans l'histoire qu'il est superflu de le commenter : les désignations modernes : Allemagne, Belgique, Perse, Inde et d'autres encore sont également dues à un procédé de généralisation analogue.

Voici, enfin, un résumé succinct des résultats historiques de cette recherche :

1° Le peuple nommé Κιμμέριοι par les Grecs, Gimir ou Kimir par les Assyriens, et גֹּמֶר par les Hébreux, a habité la Cappadoce occidentale depuis une époque qui ne peut pas descendre plus bas que le VIIIe siècle avant l'ère chrétienne, mais dont la limite supérieure remonte certainement dans un passé lointain.

2° Les Cimméro-Cappadociens de la contrée de Sinope avaient fondé de nombreuses colonies sur le littoral nord-est du Pont-Euxin, autour du lac Maeotis, qui prit le nom de lac « cimmérien ».

3° A l'arrivée des Scythes, les colons Cimméro-Cappadociens se retirèrent, par voie de mer, dans leur patrie asiatique et, pour se dédommager des pertes subies, entreprirent des conquêtes dans l'Asie-Mineure occidentale. Durant le règne de Candaule, ils as-

siégèrent Magnésie et, peu de temps après, ils envahirent la Lydie et prirent Sardes.

4° Affaiblis par des pertes multiples, les bandes cimmériennes se joignirent aux hordes des Trères, qui, venus de Thrace, dévastaient pour leur compte le littoral de l'Asie-Mineure. Cette fusion a fait souvent perdre de vue la différence primitive de ces peuples, et dès lors le peuple cimmérien disparut de l'histoire.

Cette disparition successive de *Gimir - Kimir - Cimmérien,* comme nom de pays, dès l'avènement des Mèdes, et, comme nom de peuple, un siècle plus tard, nous fournit le moyen le plus sûr de fixer la limite inférieure de la composition du tableau japhétique du chapitre x de la Genèse. Ce document, où גֹּמֶר ouvre la série de nombreuses personnifications purement géographiques, ne peut être postérieur à la chute de Ninive (vers 606), ou à la fin du VIIe siècle avant l'ère vulgaire. Un écrivain hébreu de l'époque perse n'aurait pu connaître l'existence d'un *nom de pays* d'Asie-Mineure dont les Grecs eux-mêmes ne se sont jamais douté, bien qu'ils eussent eu souvent l'occasion de connaître *de visu* le peuple qui portait un nom identique, les Cimmériens.

Mais les textes assyriens nous obligent encore à éliminer deux autres époques successives dans l'ordre ascendant. Pour la durée du VIIe siècle, c'est l'état de la ville de *Tilgarimmou*, תּוֹגַרְמָה de la Genèse, qui nous donne un point de repaire solide. Cette ville, ainsi qu'on a vu plus haut, fut entièrement ruinée par Sennachérib, c'était la deuxième ruine, qui suivit de près la première, dont, nous le verrons tout à l'heure, Sargon II fut l'auteur. Dans le tableau de la Genèse, au contraire, תּוֹגַרְמָה, non seulement est debout et florissante, mais elle fait, de plus, partie intégrante des possessions gimiriennes, relations qu'exprime l'image biblique : « fils de Gomer ».

La seconde époque à éliminer est le règne de Sargon II. Les textes laissés par ce conquérant font voir que la ruine de Tilgarimmou n'était qu'un des derniers actes de la conquête de la Chammanène, dont la ville de *Gimir* ou *Kimir* était une des capitales. Ce pays fut alors annexé à l'Assyrie et livré aux mains de gouverneurs assyriens. De nombreux passages qui relatent cet important événement, je me contenterai de citer celui des *Fastes* traduit d'abord par M. Oppert (*J. asiatique*, 1863). Il a cet avantage considérable de nous éclairer en même temps sur l'état d'autres provinces cappadociennes et sur le pays voisin de *Mat-Gawgouw* ou *Magog*. On y lit :

Tarhunazi (79) *al Meliddâa tuquntu ihshuhma adê ilani rabûti*

ipukma iklâ tamartush ina suhut libbiya al Meliddu (80) *al sharrutishu adi alâni sha limetishu karpanish ahpi shâshu adi hirtishu ablishu banâtishu niçirti ekalshu mala bashû* (81) *itti* 5000 *shallat nishi quradishu ultu qirib Tulgarimmi al dannutishu usheçashshumma shallatish amnushu* (82) *al Tilgarimmi ana eshshuti açbat nishi shtê çab qashti kishidti idâya mat Kammanu ana sihirtishu ushaçbitma urappisha kiçurri* (83) *mat shuatu ina qatâ shuparshaqiya amnuma ilku mussik ku kî sha Gunzinanu sharru mahri ukin elishu.*

Tarhulara mat-Gamgumâa (84) *sha Mutallum ablishu ina kakki urassibushuma balum têmiya ina kussishu ushibuma uma'ir matsu ina shuhut libbiya* (85) *itti girriya u bathaliya sha ashar shalme idâa la ipparkû* (86) *ana al Marqasi hismudish allik Mutallu alashu adi kimti bit Pa'alla* (87) *malbashû itti huraçi kaspi bushu ekalshu sha niba la ishû shallatish amnushu nishi mat-Gamgume ana pat gimrisha ana eshshuti ashur* (*aruh?*) *nishi shuparshaqiya* (89) *pahati elishunu ashkunma itti nishi Ashshur amnushunuti.*

« Tarhounazi de Mélitène me chercha querelle et, en rompant le pacte qu'il m'a juré au nom des grands dieux, il me refusa le tribut. Dans la colère de mon cœur, j'ai brisé comme un tesson Mélite, sa capitale, ainsi que les villes voisines. Lui, ses femmes, ses fils et ses filles, avec le trésor de son palais autant qu'il y en avait, ainsi que 5,000 captifs parmi ses guerriers, je les ai fait sortir de Tilgarimmou, sa forteresse, et je les ai comptés comme butin. Je me suis emparé de nouveau de la ville de Tilgarimmou. J'ai fait occuper le pays de Kammanou dans toute son étendue par les archers Souti, mes sujets, et j'ai élargi mes possessions. J'ai livré ce pays aux mains de mes préfets et lui ai imposé l'impôt (aram. הֲלָךְ) et la corvée, comme au temps de Gounzinanou, le roi précédent.

» Tarhoulara de Magog, dont j'ai tué le père dans la bataille, est monté sur le trône sans mon consentement et s'est mis à gouverner son pays. Dans la colère de mon cœur, j'ai marché rapidement sur la ville de Marqasi avec mes fantassins et mes cavaliers, qui ne se séparent jamais de ma personne royale. J'ai compté comme butin son fils Mutallu ainsi que la famille Bit-Pa'alla tout entière avec l'or, l'argent et les trésors innombrables de son palais. J'ai de nouveau exercé ma domination sur les hommes de Magog autant qu'ils étaient. Je leur ai proposé mes préfets comme gouverneurs et je les ai assimilés aux Assyriens. »

Ainsi Sargon II accomplit deux expéditions en Chammanène. Dans la première, il prend la résidence *Kimir* et dépose le roi Gounzinanou. Dans la seconde, il réduit le pays tout entier, y compris la Mélitène et Tilgarimmou, en province assyrienne. Le Magog a subi le même sort. Ce n'est certainement pas à ce moment où *Kimir*(*Gimir*) et *mat-Gawgouw* ont perdu leur indépen-

dance et ont été annexés à l'Assyrie que l'auteur de la Genèse a pu mettre גֹּמֶר et מָגוֹג parmi les plus grands des Japhétites. Bon gré mal gré, il faut reculer la date du document pentateutique au-delà du VIIIe siècle. De combien ? Deux indices indépendants nous font voir que l'espace d'un siècle et demi qu'il nous faut pour arriver à l'époque de Salomon n'est pas une trop grande présomption. Nous venons de constater qu'au temps de Sargon II, Tilgarimmou appartenait au domaine royal de la Mélitène, et, bien que, dans la conception géographique de la Genèse, ce pays fît partie du Gomer, il paraît néanmoins que l'auteur hébreu vise un état de choses antérieur, où Tilgarimmou appartenait au *Gimir*, c'est-à-dire à la Hammanène en particulier. D'autre part, le Gomer de la Genèse est une puissance continentale, aussi bien que le sont Magog et Madaï. Cela répond à une époque antérieure à la fondation des nombreuses colonies cimmériennes sur la côte nord-est du Pont-Euxin, colonies dont le développement a bien demandé un siècle et demi, si l'on juge par l'analogie des établissements analogues.

Un dernier mot, la capitale du Magog, Marqasi, frappe d'autant plus par son analogie avec la ville de Karkashshi, gouvernée par Kashtaritou le Gimirien, que la lecture *Garqasi* est strictement possible. Y aurait-il deux variantes du même nom ? Il est difficile de se prononcer. Dans tous les cas, la situation géographique conviendrait parfaitement, et c'est bien dans cette région, aux confins des provinces assyriennes de l'Euphrate, qu'a dû germer l'idée d'une ligue des peuples du nord contre l'ennemi commun.

J. Halévy.

LES MONNAIES DE SIMON

M. Graetz a cherché à démontrer, dans le dernier numéro de la *Revue*[1], que les monnaies dites de Simon, qui composent un des groupes les plus importants de la numismatique juive, doivent être attribuées non au rebelle Barcochébas, comme on le croit communément, mais aux deux frères martyrs Julien et Pappos, qui sont plusieurs fois mentionnés par les sources talmudiques à l'époque de Trajan et d'Hadrien. Ces deux frères auraient notamment joué un rôle officiel lors des projets de reconstruction du temple de Jérusalem, pendant les premières années du règne d'Hadrien. Un texte (*Midrasch sur Genèse*, ch. LXIV) dit qu' « ils ouvrirent alors des boutiques de changeurs, de Ptolémaïs à Antioche ». M. Graetz en conclut que ces personnages étaient les chefs des Juifs, qu'ils recueillaient les fonds souscrits pour l'entreprise, qu'ils étaient, par conséquent, « tout désignés pour que leur nom figurât sur les monnaies, en supposant qu'on en ait frappé à cette époque ». Et il retrouve, en effet, sur les monnaies dites de Simon, ces deux noms, ou plutôt les noms de Simon (שמעון) et de Schemâya (שמע pour שמעיה), où il reconnaît les noms hébreux de Julien et de Pappos.

Voilà la thèse réduite à ses points essentiels. Malgré mon profond respect pour la haute autorité scientifique de l'historien des Juifs, il m'est impossible de me ranger à son avis, et, comme il s'agit d'une question de numismatique, il sera bien permis à celui qui a eu le premier l'honneur d'entretenir de cette science les lecteurs de notre *Revue* de présenter à la théorie de M. Graetz quelques objections, exclusivement numismatiques, formulées aussi brièvement que possible.

1° M. Graetz n'a guère parlé que des monnaies qui portent simplement le nom de Simon ou les lettres שמע. Il laisse de côté celles qui présentent les légendes *Simon nasi Israël* ou *Eléazar*

[1] Graetz, *Les monnaies de Simon*, *Revue*, t. XVI, p. 161 suiv.

Haccohen. Or les premières appartiennent très probablement au même personnage que les monnaies de Simon tout court, et les secondes sont *certainement* contemporaines de ces monnaies : je crois l'avoir suffisamment démontré par l'étude des coins hybrides où sont associés les noms d'Eléazar et de Simon [1]. Comment expliquer, dans l'hypothèse de M. Graetz, que l'un de ces Dioscures juifs, dont il vante le touchant accord, ait pris pour lui seul le titre de *Nasi*, « prince », sans égard pour son frère ? Quel est, d'autre part, ce personnage malavisé, le prêtre Eléazar, qui vient déranger l'harmonie du couple fraternel ? Je ne vois pas moyen de résoudre ces difficultés, à moins que M. Graetz, à qui rien n'est impossible, ne parvienne à démontrer qu'*Eléazar* est pour *Schemaya*, comme il a déjà démontré que שמע est pour *Schemaya*, qui est pour *Ismaël*, qui est pour *Pappos*.

2° La seule et unique raison pour laquelle M. Graetz assigne à deux monétaires, Simon et Schemaya, au lieu d'un, le groupe des monnaies de Simon, c'est que sur certaines pièces, au lieu du nom complet שמעון, on en lit simplement les trois premières lettres, שמע. Il tombe cependant sous le sens que שמע n'est que l'abréviation de שמעון (de même que, dans le système de M. Graetz, il faut y voir l'abréviation de שמעיה). Sauf M. de Saulcy, dont M. Graetz invoque l'autorité tout en rejetant son explication, aucun numismatiste sérieux ne s'est jamais trompé à ce sujet, en présence de l'identité absolue des types des deux prétendues classes de monnaies. Les abréviations de ce genre ne sont pas toujours imposées par le manque d'espace ; elles proviennent souvent de la négligence ou de la paresse du graveur des coins. Les faits analogues sont tellement fréquents dans la numismatique ancienne qu'on est étonné d'avoir à les rappeler. Que M. Graetz ouvre au hasard, par exemple, le *Catalogue des monnaies d'Athènes au musée britannique*, par M. B. Head, il y trouvera sur une même page (p. 66) le nom du magistrat monétaire Εὐρυκλείδης abrégé en EYPYKΛEI, EYPYΛKE et EYPYK. Il s'agit cependant bien du même personnage, mais suivant que l'ouvrier était plus ou moins paresseux, avait une écriture serrée ou large, il trouvait place sur le coin pour plus ou moins de lettres du nom à graver. La nu-

[1] *Une monnaie hybride des insurrections juives*, *Revue*, XIV, 60. Je note en passant que M. Graetz me reproche (p. 168, note 2) d'avoir « accepté l'opinion singulière de M. de Saulcy » d'après laquelle l'Éléazar des monnaies serait le rabbin Éléazar de Modéin. Mais d'abord, je n'ai indiqué cette identification qu'en termes dubitatifs, et cette « opinion singulière », à laquelle M. Graetz ne peut opposer aucun argument décisif, a été également approuvée, sans réserves cette fois, par M. Mommsen (*Römische Geschichte*, V, 545, note 3). Je la crois encore très plausible.

mismatique romaine, consulaire ou impériale, fourmille également de variantes de ce genre; à plus forte raison doit-on s'attendre à en rencontrer dans la numismatique juive, remarquable entre toutes par la négligence et l'incorrection des légendes. Sans sortir des monnaies de Simon, si M. Graetz avait tourné encore quelques pages de Madden, il aurait rencontré, outre les deux *graphies* שמעון et שמע, une troisième, שמנעו (Madden, p. 233), et même une quatrième, שמענו (Madden, p. 234, n° 3). Nous avions déjà les deux monétaires *Simon* et *Schemaya*; M. Graetz va-t-il en créer deux autres, *Simonneau* et *Simenou?*

3° Le groupe des monnaies de Simon ne comprend pas seulement des pièces de bronze, mais encore des pièces d'argent: sicles peu nombreux, ordinairement surfrappés sur des tétradrachmes d'Antioche; deniers très nombreux, surfrappés sur des deniers romains. Or on n'ignore pas que le droit de frapper de la monnaie d'argent n'a été accordé ou maintenu sous l'empire romain qu'à un très petit nombre de royaumes ou de cités (une vingtaine en tout) qui avaient mérité ce privilège par l'importance de leur commerce ou la constance de leur fidélité. Les Juifs ne pouvaient certainement invoquer aucun de ces deux motifs et, en conséquence, même aux époques où leurs princes étaient le mieux en cour, même aux époques où l'état juif était le plus florissant et paraissait le plus dévoué à la puissance suzeraine, il n'a *jamais* obtenu le droit de monnayer en argent; il a toujours dû se contenter de la frappe du bronze. Si cependant des vassaux avaient pu prétendre à cette haute faveur, c'est bien Hérode, l'opulent ami d'Auguste, c'est Agrippa, le camarade de Caligula et de Claude! Là où ceux-ci ont échoué, comment admettre que Julien et Pappos aient réussi? Comment admettre que les Romains aient attendu, pour autoriser la frappe de l'argent par les Juifs, le jour où Jérusalem était en ruines, où les débris de la nation « au col rebelle » avaient à leur tête (?) deux personnages obscurs, que le gouvernement impérial, après leur aventure sous Trajan (glose sur *Megillat Taanit*, § 29), devait considérer comme une sorte de repris de justice, de suspects, tout au plus d'amnistiés? Enoncer une pareille thèse, c'est la réfuter, mais elle devient, si possible, encore plus inadmissible quand on réfléchit qu'il ne s'agissait pas seulement ici de *frapper* des pièces d'argent, mais de *surfrapper* des deniers portant l'effigie sacro-sainte de l'empereur. Une pareille surfrappe équivalait implicitement à refuser le cours légal, dans les limites de la Judée, à la monnaie impériale; or c'était là un crime, expressément prévu par les lois romaines, et qui tombait sous le coup des peines les plus sévères: la déportation pour les

gens de qualité, les travaux forcés ou la mort pour les petites gens[1]. Admettre que le sévère Hadrien ait fermé les yeux *pendant deux ans* sur un pareil sacrilège est invraisemblable ; admettre qu'il l'ait autorisé est plus invraisemblable encore. Il ne reste donc qu'une ressource : c'est de croire, avec tous les numismatistes, que les monnaies d'argent juives, et particulièrement les deniers surfrappés, ont un caractère essentiellement révolutionnaire et appartiennent à la période des deux insurrections. Or les dates et les noms d'empereurs qu'on lit sous la surfrappe ne permettent pas d'attribuer les deniers de Simon à d'autres qu'aux insurgés de l'an 130, sous Hadrien, à Barcochébas et à ses acolytes. Quant à Julien et Pappos, qui, s'ils vivaient encore lors de la rébellion de Béthar, n'y ont joué qu'un rôle très subalterne, ils n'ont certainement pas pu figurer sur les légendes monétaires de cette époque.

On voit que les considérations numismatiques suffisent amplement à réfuter la thèse spécieuse de M. Graetz. Je laisse maintenant aux historiens, aux talmudistes, aux exégètes le soin de juger cette thèse à d'autres points de vue, de voir, par exemple, si M. Graetz a bien traduit, sainement interprété le texte fondamental du Midrasch sur lequel repose tout son raisonnement[2] ; si la légende, pleine de traits contradictoires, de Julien et de Pappos a beaucoup plus de valeur historique que le prétendu projet de reconstruction du temple attribué à Hadrien ; si la critique trouve son compte, autant que l'algèbre, dans les savantes équations de M. Graetz : Julien + Pappos = Schemaya + son frère = Simon + Ismaël = Simon + Schema ; si enfin des changeurs qui ont un casier judiciaire sont des chefs politiques et ont l'habitude d'inscrire leurs noms sur les monnaies dont ils font le trafic... Tout cela, et bien d'autres choses, sort de ma compétence : *ne sutor ultra crepidam*. C'est un dicton toujours bon à méditer.

THÉODORE REINACH.

[1] *Qui... vultu principum signatam monetam, prœter adulterinam, reprobaverit,... honestiores quidem in insulam deportantur, humiliores autem aut in metallum dantur, aut capite puniuntur.* Paul, *Sententiæ*, V, 25, 1 (éd. Huschke).

[2] M. J. Derenbourg (*Histoire de la Palestine*, p. 317) traduit ainsi : « Lorsque l'empire tyrannique ordonna de reconstruire le temple, Pappus et Julien établirent depuis Ptolémaïs jusqu'à Antioche des comptoirs de changeur qui fournirent aux Juifs revenant de la captivité l'or et l'argent dont ils pouvaient avoir besoin. » Il ne s'agit donc pas ici, comme dans la traduction de M. Graetz, de souscriptions à recueillir, ni d'ouvriers à payer, mais de monnaies étrangères (dont étaient munis les Juifs, revenant en foule de l'étranger à la nouvelle de la reconstruction du temple), à échanger contre des monnaies, grecques et romaines, ayant cours légal en Palestine. Sans vouloir prendre parti entre deux savants hébraïsants, il faut avouer que la traduction de M. Derenbourg a pour elle le bon sens, la vraisemblance.

NOTICES

ET EXTRAITS DE MES MANUSCRITS

I

UN SIDDOUR DU YÉMEN

J'ai acquis tout récemment de M. Harkavy un siddour du Yémen, écrit à San'â (כמנהגינו הקהל קדוש צנעא וכל ערי תמן) il y a environ dix ans[1], en caractères raschi fort nets, sur du papier solide de provenance autrichienne, marqué à l'écu de l'aigle à deux têtes des Habsbourg.

Le manuscrit est très correct. Tout le rituel est ponctué d'une façon remarquable; la différence entre le *schin* et le *sin* n'est point indiquée, le *segôl* n'existe pas et est toujours remplacé par le *patah*, le *schewa* quiescent est partout omis à dessein, le *dagesch* n'est mis nulle part[2], les *hatafym* sont supprimés systématiquement et représentés par un simple schewa mobile; il est cependant bon de noter que le *hataf qames* provenant d'un *holem* fait exception, ainsi חָדָשִׁים ; nous le retrouvons aussi dans אָהָלֵי ; quant au mot חֲשֵׁכָה, qui vient de חֹשֶׁךְ, il est ponctué חָשֵׁיכָה. (A ce propos, nous ferons observer que les lectures pleines abondent dans le ms.) Le mot rabbi est toujours orthographié רַבִּי.

La cabbale et les « ghematria[3] » jouent un rôle considérable dans les annotations; R. Siméon b. Johaï est honoré au point

[1] Les remarques astronomiques placées à la fin du rituel commencent à l'année התר"לט.

[2] Sauf très rarement dans un *dalet* et, par exception, dans le *bet* de רבי.

[3] En face du ps. xxv, on lit, p. ex. : פי' לדוד זה המזמור מיוסד על אל"ף בר"ת חוץ מן בו"ק ולמא לפי שראה דוד ברה"ק שעתיד היא (sic) ליחרב שנ' בו"ק תבו"ק הארץ. וכל האומר מזמ' זה בכל יום ניצול מדינה של גיהנם שמנין בו"ק ומנין גיהנם שוין: ולפי שאין גיהנם בשבת אין אומ' אותו בשבת קודש.

qu'il y a une prière spéciale à son intention. Cependant Maïmonide est tenu en grande estime, et c'est d'après son Yad Haḥazaqah que les prières sont ordonnées : אבתדי אן אכתב גמיע אלברכות ואל צלואת אלמחתאג אליהא כל השנה אלדי וצעהא אלגאון אלכביר וגו' בספרי אהבה.

Je relève encore les noms de יחיא אלצאהרי, de אברהם מימין, de צהברי, de ישראל, qui ont écrit des בקשות [1].

Au rituel sont annexés plusieurs morceaux en hébreu et en arabe. Sans entrer dans de plus amples détails, je veux seulement attirer l'attention sur ce fait qu'au Yémen on suppute l'ère de la création en ajoutant à l'ère des Séleucides 3449 ans, comme en Europe (v. *Tables du Calendrier juif* de M. Is. Loeb, Paris, 1886, p. 7), et non 3448, comme le voulait R. Saadia Gaon (ספר העבור de R. A. b. Hiyyah, p. 97) ; on verra plus loin que j'identifie néanmoins l'année 1942 des contrats avec 1633 de J.-C. = 5393 de la création, parce que cette année-là la veille de Pâque tombait un vendredi, comme le veut la suite de la narration ; et, si je ne m'abuse, j'ai déjà rencontré d'anciens mss. où le coefficient est 3451, soit 309, comme dans notre cas. Je ne crois pas qu'on doive s'effaroucher de la mention du sultan Osman, mort depuis plusieurs années au moment où se passe l'histoire qu'on va lire, car rien n'empêche de supposer que le décret sur la dîme des enfants lui soit attribué, sans qu'on veuille l'identifier avec le sultan qui fait acte de justice à la fin du récit.

La narration dont je parle est placée à la fin du volume ; elle roule sur l'accusation du sang et mérite, ce me semble, d'être publiée. Le style en est simple et peu châtié ; il paraît étranger à toute affectation littéraire, et nous pouvons plus ou moins y chercher quelques données sur la façon dont nos frères du Yémen parlent l'arabe.

Pour rendre cette petite étude plus complète, nous aurons recours aux autres échantillons de langue arabe disséminés dans le volume, et principalement à une invocation, fort curieuse sous tous les rapports, placée en tête du manuscrit en guise d'avant-propos. Nous prendrons pour guides les publications de Michel Sabbagh (*Gram. d. ar. Umgangssprache*, éd. Thorbecke, Strasbourg, 1886), de Spitta-Bey (*Contes arabes modernes* et *Gramm. d. vulgararabischen Dialects in Aegypten*), de M. Carlo Landberg

[1] Dans une note, le copiste nous apprend qu'il a étudié sous la direction d'un certain אלבדיחי. — Israël est Israël Nagâra ; à consulter sur lui un art. de Bemfeld dans l'Almanach האסיף pour l'an. 5648. La préface qui fait partie de notre ms. se trouve, avec quelques variantes orthographiques, dans le recueil des poésies de Nagâra זמירות ישראל, imprimé à Venise en 5359, p. 7, recto, sous le n° 4.

(*Proverbes de la province de Sayda*) et de M. Van den Berg (*Le Hadhramout et les colonies arabes de l'Archipel indien*, Batavia, 1886), pour nous orienter dans les dialectes vulgaires.

כתיב

הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל ב"ה ליע"ו
מעשה באסטנבול שהיה לישראל שנת אתתק"מב לשט'

פלמא כאן פי סנת אתתק"מב פי אוֹל שהר ניסן פי אסטנבול וכאן פי אלמדינה גמיע אללגאה ופיהא מן אלנצארא אלדי כאנו יעטו לאלצלטאן ע'תמאן עשר אולאדה'ם וחין מא יעטוהם ידכלוהם פי דת אלגוים ויפעל מנה'ם אלצלטאן ממאליך ועסאכר ובסתאנין והי שנאה לישראל מן סבב ישוע אלנצרי פהי פי קלובה'ם וכאצדה ועד פסחים לאן וקת מא תהוֹלא ישו קבל ח' איאם מן אלפסח וחין מא שנקוה ערב פסח פלמ' יגי הדא אליום פלא יזדרו אליהוד יכרגו וישתהרו קבאלה'ם וה'ם הולאי אלפושעים פבקת אלשנאה פי אלקלוב ועצרו ישראל פי תהאייה'ם לאלעיד יחסדוה'ם ויכאדו יקתלוה'ם.

פלמ' אתפק פי הדא אלסנה גאו אתנין מן אלפושעים קאל ואחד לצאחב'ה הודא אליה'וד האדא אלועד מעאה'ם עיד אלפטיר והם פי ראחה ותבנין נריד אלתנכיד עליה'ם קאל לה צאחב'ה מא אלדי נפעל לה'ם קאל לה הודא מעי אבני אבן כבדי וחידי נדבחה ונרמיה אלא חאפת אליה'וד דאכל אלדרב ואלצבח מעא אלמלך יפעל דיואן ה'ם נשתכי אליה ובעד דאלך אן אלמלך יקתל מנה'ם מן אראד.

ואללה סבחאנה לם יחסב דאלך. מן חינ'ה לילה אלערב חג פסחים אכלו אלולד אלא מכאן ודבחוה וארדו ירמוה דאכל אלדרב חג אליהוד ובאב אלדרב מגלק פלא יקדרו ידכלוה אליהא. וכאן קבל הדא אלכלאם ואחד מן אלוזרא יק'ול לאלחכאם חק אליהוד כיף תקולו הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל ומן יכון שומר לבקיית אללגאת מא [1] שומר אלא לכ'ם אגאבוה יסיידי לא אחנא אלשיב אלצעיף פאן לם יכון אלב"ה חארס לנא מן יחרסנא בין ע' אמה כאלשאה בין סבעין דיב.

פאתפק הדא אלמעשה לילת גמעת אלעיד ואנזל אלב"ה קלק עלא אלוזיר ובקא סאהר טול אליל ומכאנ'ה מקאבל באב דרב אליהוד פלמא גאו הולאי אלאתנין אלנצארא ובדו ירמו אלולד אלמקתול ואלוזיר בינצ'ר סבקו חאירין פטרחו אלולד קריב טן אלדרב פעזמו. ואלוזיר נצרה'ם באלליל פי אלקמר ולא ערפה'ם.

פאבכר אלא ענד אלמלך וקאל ל'ה יא מולאי אריד אן אכברך בקצה גרת מעי הדה אללילה פלו לם נצרת מא אצד'ק קאל לה אכברני

[1] Le ms. porte מה, c'est un lapsus calami évident, par suite d'une réminiscence de l'hébreu.

פאכבר אלוזיר אלכלאם פאראד אלמלך אן יקום פי דאלך. קאל ל׳ה
יא מולאי אלצבח אפעל דיואן. ואלכבר יגיך. מא כאן באלב׳כרה אלא
ופעל אלמלך דיואן כביר וגאו אלאתנין אלנצארא ואשתכו וקאלו יא
אייהו אלמלך נסתגיר באללה בך מן אליהוד פקאל לה׳ם מא גרא לכ׳ם
קאלו יא מולאנא מעאנא ולד שאב דכל אלא חאפת אליהוד באלאמס
אכל שגל אלפלאני פקאמו אליהוד אמסכוה ודבחוה ויריד יעגנו
בדמה כבז אלעיד לאן מא יאכלו כבז הדא אלעיד אלא לחתא
יפעלו דם אלמסלם ואלמא ואלא פמא יגוז להם אלכבז גאובהם
וקאל אבן מן יכ׳ון מנכם גוב אלואחד וקאל ה׳ו אבני יא אייה אלמלך
יא גארתה פקאל אלמלך לאלואחד מן אלוזרא צמ׳ה אליך פקאל אלמלך
ללתאני אכברני ואריד אפעלך מתל ואחד מן אלוזרא פדך מסבחת אלאמאן
קאל לה יא מולאי אנא באלאמס גאלס באלבסתאן לחתא וקד גא
וכלמני תנצ׳ר הולאי אליהוד נפעל לה׳ם כידה לחתא יקתלה׳ם אלמלך.
פאמא אנא יא סידי פאנת עאלם ליס לי ולד ולא ח׳רמה אלא
ה׳ו הדא אבנ׳ה אבן כבד׳ה קאל לה כפאך כור. פטלב אלמלך
אבו אלולד ואכרג אלאולד וקאל לה פצאחכך יקול אנת קתלת אלולד
קאל לא יא סידי אלא ה׳ם אליהוד. יריד יעגנו בדמ׳ה כבז אלעיד.
פטלב אלמלך אלתאני וקאל ל׳ה מא תק׳ול אנת קתלת אלולד. קאל
חאשאך מא הו אנא אלא ה׳ו אלדי אכרג אלולד יקתל׳ה. ויגי מאמונך
מעאנא ונוריד אין לבח׳ה. פלמן כרג מעאה׳ם אמין אלצ׳לטאן ונצר
וגוב עלא אלמלך מן חינ׳ה אמר אלמלך בקתלה׳ם ה׳ם ועיאלה׳ם
ומא כאן אליה׳ם ואבאח מאלה׳ם וכסבתה׳ם תם אן אלמלך טלב
אליהוד וקאל לה׳ם אנת׳ם לם עלמת׳ם מא כאן גרא עליכם נעם מא
קאל דוד ע״ס הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל וה׳ו חארס
לכ׳ם יקין. פאכתב להם אלמלך וטבע אן אדא אקבלו אחד מן
אלנצארא ידכ׳ל חאפתה׳ם כלהם אן יקתלוה ולא עליהם גסיד באלדרך
לקיים מה שנ׳ הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל.

ב״ה

Je vais essayer de rendre ce morceau dans toute sa naïve simplicité, en m'efforçant de me rapprocher le plus possible du texte arabe.

Il est écrit : « Or, il ne dort ni ne sommeille, le gardien d'Israël » (béni soit l'Eternel à tout jamais).

Voici ce qui arriva à Israël à Stamboul en l'an 1942 des Contrats (1633 de J.-C.).

C'était en l'an 1942, au commencement du mois de Nissan, à Stamboul. Il y avait dans la ville toute sorte de nations et, dans le nombre, des chrétiens, qui avaient donné au sultan Osman la dîme de leurs enfants ; et, quand ils les donnaient, on les faisait entrer dans la religion des Gentils, et le Sultan s'en faisait des domestiques, des soldats et des jardiniers ; ce n'était chez eux que haine

pour Israël à cause de Jésus le Nazaréen, haine qu'ils avaient au cœur surtout à l'époque des Pâques (parce que Jésus a été arrêté huit jours avant Pâques), et lorsque nous attendons la veille de la fête; aussi, quand ce jour arrivait, les Juifs ne s'avisaient pas de sortir ni de se montrer à eux et eux, ces pécheurs, la haine demeurait dans leur cœur, ils éprouvaient du dégoût pour Israël dans ses apprêts de fête, le jalousaient et lui en voulaient à mort.

Or, en cette année-là, il arriva qu'en passant avec un camarade, un de ces pécheurs lui dit : « Ces Juifs ! Ils ont à présent leur fête des azymes, ils sont dans la joie et l'insouciance; allons les troubler. » Son camarade lui dit : « Qu'est-ce que nous leur ferons ? » Il lui dit : « Voici, j'ai mon fils, le fils de mon cœur, mon enfant unique ; nous l'égorgerons et nous le jetterons au quartier des Juifs, dans la rue, et demain (nous irons) ensemble — le roi tiendra divan — et puis nous nous plaindrons à lui ; et, après cela, le roi en tuera, s'il veut. » Mais Dieu (gloire à lui) ne comptait pas ainsi. Aussitôt, la nuit de la veille de la fête de Pâque, ils prirent l'enfant et l'égorgèrent quelque part ; et ils voulurent le jeter dans la rue Hagg el Iehûd, mais la porte de la rue était fermée, et ils ne purent pas y pénétrer.

Avant cette affaire, un des vizirs avait dit aux docteurs de l'orthodoxie juive : « Comment dites vous הנה לא ינום ולא ישן שומר ישראל ? Et qui sera le gardien des autres pleuples? N'y a-t-il de gardien que pour vous ? » Ils lui avaient répondu : « O ! seigneur, non; nous sommes la race faible, et, si Dieu ne nous garde, qui nous gardera ? »

Ainsi, cet événement se passa la nuit du vendredi [1] de la fête ; et Dieu fit descendre de l'agitation sur le vizir, et il passa dans l'insomnie toute la nuit, — et sa demeure était vis-à-vis de la porte de la rue des Juifs ; aussi, quand ces deux chrétiens vinrent et se mirent à jeter l'enfant tué, le vizir était en train de regarder : ils restèrent là à errer, puis ils jetèrent l'enfant et accomplirent leur dessein. Et le vizir les vit la nuit au clair de la lune, et voilà qu'il les reconnut. Au matin il se rendit auprès du roi et lui dit : « O mon maître, je veux te raconter une histoire qui m'est arrivée cette nuit; si je ne l'avais vu, je n'eusse cru. » Il lui dit : « Raconte. » Et le vizir raconta la chose, et le roi voulut en être assuré ; il lui dit : « O ! maître, tiens divan dans la matinée, et la nouvelle te parviendra. » La matinée ne se passa pas que le roi fit un grand divan ; les deux chrétiens vinrent, se plaignirent et dirent : « O roi, nous te demandons par Dieu la peine du sang contre les Juifs. » Il leur dit : « Que vous est-il arrivé ? » Ils dirent : « O ! notre maître, nous avions un enfant, tout jeune, qui est entré hier dans le quartier des Juifs pour quelque affaire, alors les Juifs l'ont entraîné et l'ont égorgé pour

[1] La veille de Pâque se trouva être en cette année un vendredi, jour du divan (cf. *Tables du calendrier juif* de M. Is. Loeb, Paris, 1886).

pétrir dans son sang le pain de la fête, car ils ne mangent de pain pendant cette fête qu'en se servant du sang musulman ; autrement, le pain ne leur est pas permis. » Il leur répondit et dit : « Le fils duquel d'entre vous était-ce ? » L'un répondit et dit : « Mon fils, ô ! roi; vengeance. » Alors le roi dit à l'un des vizirs : « Tiens-le chez toi. » Puis le roi dit au second : « Raconte-moi et je veux te faire semblable à un des vizirs : voici l'index de la sécurité pour toi. » Il lui dit : « O ! mon maître, j'étais assis hier au jardin, quand il vînt et me dît : tu vois ces Juifs, faisons-leur une ruse, afin que le roi les tue. Quant à moi, ô mon seigneur, tu sais que je n'ai ni enfant ni femme ; c'est bien son fils, le fils de son cœur. » Il lui dit : « Suffit, bien ! » Puis le roi manda le père de l'enfant et fit sortir le premier, et il lui dit : « Eh bien, ton camarade dit que c'est toi qui as tué l'enfant. » Il lui dit : « O ! mon maître, c'est bien les Juifs pour pétrir dans son sang le pain de la fête. » Alors le roi appela le second et lui dit : « Que dis-tu ? C'est toi, qui as tué l'enfant. » Il dit : « Loin de là, ce n'est pas moi, mais lui, qui a fait sortir l'enfant pour le tuer. Que ton homme de confiance vienne avec nous, et nous lui montrerons où il l'a égorgé. » Et lorsque l'homme de confiance du sultan fut sorti avec eux, eut vu et rendu compte au roi, le roi ordonna aussitôt de les tuer eux et leurs familles et ce qui attenait à eux, et de confisquer leurs biens et leur gain ; ensuite le roi appela les Juifs et leur dit : « Vous ne savez pas ce qui allait vous arriver. Que David (la paix soit sur lui) a bien dit : הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל ! et il est pour vous un gardien sûr. » Le roi fit écrire pour eux et scella, que, s'ils rencontraient un chrétien dans leur quartier, ils le tueraient sans répondre du meurtre — pour accomplir ce qui est dit : הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל. Béni soit l'Eternel.

Transcription. Le « gym » est représenté par un guimel simple, le « ghaïn » par un guimel surmonté d'un point diacritique ; la transcription inverse est adoptée en d'autres pays, mais l'Égypte et le Yémen ont de tout temps adopté ce mode, à cause de la prononciation dure du *g* en ces contrées. — Le tes˘dyd apparaît sous la forme d'un accent circonflexe grec (à peu près un medda) ou d'une grosse barre horizontale : l'habitude juive fait redoubler le waw et le yod couronnés déjà du tes˘dyd. — Le damma est indiqué par un trait presque vertical. — Le hé est souvent écrit à la manière cursive des Juifs d'Espagne ; il est alors surmonté d'un point, par crainte d'une confusion possible avec le zaïn.

L'orthographe exprime très fidèlement la prononciation : toutes les lettres de l'alphabet arabe, même le ث et le ذ, si maltraités en Syrie et en Égypte, ont conservé leur physionomie, sauf le ظ qui, a de fort bonne heure subi mainte fluctuation (Soyouti cite plus

de 150 auteurs ayant traité du ظ et du ض)[1] ; mais ce dernier est toujours remplacé par un צ = ض, ce qui permet d'affirmer qu'au Yémen il ne dégénère jamais en simple ز = ז, comme chez les Persans ou même assez souvent en Égypte (v. *Contes ar. mod.*, p. 218, *s. v.* نطر, et Spitta-Bey, *Gram.*, p. 19-20). On peut observer que cette règle s'applique à tous les mss. du Yémen. Il faut noter חפצא, pour حفظا, où le dâd s'est fait sâd à cause du *fa* qui le précède. — Le ص devant un د s'adoucit parfois en ز, par exemple יזדרו pour יצדרו, ce qui a, du reste pénétré même dans l'arabe littéraire. — Par contre, le س devient emphatique dans le voisinage du ط et se transforme en ص, par exemple dans le mot אלצלטאן pour אלסלטאן; illustration intéressante de la confusion entre les deux sons, qui date de loin, (Hariri Durrât-el-Ghawwâs, éd. Thorbecke, p. 14-15). — Le ya de prolongation[2] à la fin des mots se terminant en *a* est invariablement reproduit par un א : אלא « vers », אלנצארא « les chrétiens », חתא « jusqu'à », etc., d'après la transcription juive usuelle, il est vrai, mais néanmoins plus systématiquement. — La désinence féminine, vaguement aspirée pour l'ordinaire (ה), s'accentue en un ת à l'état construit : סנת, pour سنة, גמיעת, pour جميعة, ce qui se montre assez fréquemment dans les mss. purement arabes de Syrie, etc. ; mais il est intéressant d'observer la forme עזתי pour عزّةِ à l'état construit. — L'élif final[3] de la troisième personne du pluriel a naturellement disparu. — Le ya et le mym sont redoublés là où l'arabe littéral ne connaît qu'une seule consonne ; cependant il n'y a rien là d'anormal : des formes analogues à כיידה, pour كَيْدة « ruse », apparaissent dans bien des mss. ; quant à דם = دمّ pour دَمٌ « sang », telle en est également la prononciation en Égypte (*Contes ar. mod.*, p. 86). — האדא et דאלך sont toujours écrits avec un *a* long ; mais ذاك, avec la chute du fath sur le ك, est devenu ذَكْ = ודך, cf. sur sa prononciation brève Sp. B., *Gr.*, p. 78. Je n'ai relevé qu'une contraction insignifiante יסיידי pour יא סיידי, qui rappelle *jallah* pour *jâ Allah*. Une particularité intéressante à noter est la prononciation ב׳סם אללה par un damma, qui parachève l'aperçu de Spitta-Bey sur l'affinité entre la voyelle *u* et les labiales dans la langue vulgaire (*Gram.*, p. 47-48) ; notre exemple est d'autant plus frappant qu'en Égypte

[1] D'après une communication amicale du baron de Rosen. — Sur l'identité de ces remarques avec ce qui se passe au Hadhramout, v. *Col. ar.*, p. 239.

[2] Mêmes phénomènes en Hadhramout (*Col. ar.*, p. 240).

[3] L'apocope au Hadhramout n'a même pas effleuré le *nûn* (*Col. ar.*, p. 242).

on prononce encore aujourd'hui bismillâh (*Contes ar. mod.*, p. 79, l. 1). — La nunation a perdu beaucoup de terrain avec la chute des désinences, ainsi : געל דיואן כביר pour جعل ديوانا كبيرا, ce qui s'accorde avec les règles exposées par Sp. Bey dans sa *Grammaire* et avec les formes de la langue courante, telles qu'elles apparaissent dans ses *Contes arabes modernes* et dans la bouche des émigrés du Ḥadhramout (*Col. ar*, p. 241). Mais le § 6 de la p. 50 de sa *Grammaire* sur les notes de l'iʿrâb trouvent une confirmation éclatante dans les mots orthographiés de la sorte : וכליפתן pour وخليفةً, המן וגמן pour همّا وغمّا, וצאהרן pour وظاهرٌ, סרמדין pour سرمدىٌّ, מן גיר חדן pour من غير حدٍّ ; cf. plus haut עזתי = عزّةٍ. Par réminiscence archaïque, le copiste a écrit une fois אמאנא וחפצא = أمانا وحفظا. — L'orthographe de מעאהם, מעאנא = مَعَهُم ، مَعَنَا n'est pas défectueuse et s'accorde avec la prononciation actuelle de cette préposition (v. Sp.-B., *Gram.*, p. 381). — Celle de סיעת [1] pour سعة (large espace) s'explique par l'imalah (cf. Landberg, p. 97) : l'accent, ayant prolongé la première syllabe du mot, a nécessité une légère inflexion de la voix pour éviter l'homonymie de ساعة heure. — גוֹוב = جوّب, répondre, n'est pas une anomalie, v. Dozy, *Suppl.* — On rencontre çà et là le suffixe de la deuxième personne du singulier masculin avec un *alef* de prolongation קוֹוֹתכא, רחמאנייתכא ; cela n'est pas non plus une faute, j'y vois seulement une preuve de ce qu'au Yémen on a encore partiellement conservé l'usage de dire *ka*, tandis que les habitants de l'Égypte et même du Ḥadhramout disent toujours *ak* (Sp.-B., *Gram.*, p. 75, § 33 *a* ; *Col. ar.*, p. 241 et 251). Il y a lieu de rapprocher cette double prononciation de celle qui a cours depuis longtemps chez les Juifs pour le suffixe hébreu ךָ ; nous disons indifféremment גדלְךָ et גדלָךְ, particularité qui a échappé à l'attention de Sp.-B.

Les *formes* donnent lieu à quelques observations intéressantes : on dit אחנא = إحنا « nous », comme en Égypte (cf. *Gram.*, p. 73), פיני = فينى « en moi » (*Gram.*, p. 75) ; mais les anciens pronoms démonstratifs ne sont pas encore éliminés, et je n'ai rencontré nulle part le relatif moderne *elly* (*Gr.*, p. 81, Landberg, p. 340) ; אלדי est, il est vrai, employé, comme en Syrie et au Ḥadhramout, pour الذين et التى (cf. Landberg, p. 340, et *Col. ar.*, p. 251), et la seule fois où il pourrait être pris pour un الذي

[1] La présence du ת a été expliquée plus haut. — A noter que l'imalah n'existe pas au Hadramout (*Col. ar.*, p. 239).

réellement classique, il se trouve être le corrélatif de מא : מא אלדי נפיעל לה, (cf. *Gram.*, p. 315) ce qui n'est guère correct au point de vue des grammairiens. — Le pluriel ארצאן de ארץ « terre » est ou bien un lapsus calami pour ارضات, ou peut-être une forme فعلان, qui suppose en effet un singulier فَعْل. Le nominatif pluriel en ون- se montre dans les locutions un peu anciennes, au lieu du ين- plus moderne, qui a généralement pris sa place : אלמקרבון ואלמקדסון. — Le même manque de parti-pris s'observe dans l'expression באטן וצאהרן, qu'il faut évidemment lire بِاطِنٌ وظاهِرٌ. — Cependant la chute définitive des désinences apparaît clairement dans les mots מן אכוה « de son frère », פטלב אלמלך אבו אלולד « le souverain fit venir le père de l'enfant », etc. — Le pronom de la troisième personne est devenu ה׳ו hou, avec préfixe ל׳ה loh[1] (à lui), ב׳ה boh (en lui); à la suite d'un substantif בדמ׳ה bidamoh, et d'un verbe כלצת׳ה khalastoh (*tu* l'as délivré), ce qui s'accorde avec l'usage égyptien, comme on le peut voir chez Sp.-B., *Gram.*, p. 74-75 et 498, n° 61, tandis qu'en Syrie la préposition ב avec les pronoms personnels est presque hors d'usage (Landberg, p. 341-342). A noter אייה et אייהו = إيّه (le redoublement du yod est là au lieu du tes'dyd) en place de إيّها. — La préformante ב sert à exprimer le présent : בינצ׳ר « il regarde » (cf. Sabbagh, p. 29-30; *Gram.*, p. 203 et 208)[2].— La deuxième et la troisième personne du pluriel de l'aoriste sont toujours écourtées : ויצ׳רבו, תקולו, comme, en somme, en Égypte (*Gram.*, p. 202).

La *syntaxe* ne diffère pas sensiblement de celle qui est exposée dans la *Gram.* de Sp.-B. et appliquée dans ses *Contes modernes*. L'affirmation présentée par אלא — מא est même en parfait accord avec le dialecte de Syrie (Landb., p. 440[3]); mais il ne faut pas soupçonner dans פאבכר אלא une ellipse à la manière d'un passage des *Contes modernes*, p. 145, rem. 1[4]. De là aussi l'expression : אלא הם אליהוד « c'est bien les Juifs » [(ce n'est rien autre) que les Juifs], אלא הו הדא « c'est bien lui » [(ce n'est personne) sinon celui-là]. — La particule composée פלמא = فلمّا semble jouer dans le langage un rôle à part : sans parler de פלמא יגי הדא אליום פלא, qui signifie *lorsque*, à l'instar du passage chez Landb., p. 296, l. 13 et 17 (cf. Dozy,

[1] Comme au Hadhr. (*Col. ar.*, p. 233 et 249).
[2] Inconnu au Hadhr. (*Col. ar.*, p. 243).
[3] Consultez, pour le dialecte égyptien, *Gram.*, p. 410.
[4] אלא ici est l'équivalent de אלי ; אלא עכד = vers chez, n'est qu'un pléonasme fréquemment employé au Hadramout (*Col. ar.*, p. 256-257).

Suppl. aux Dict. ar.), nous le voyons figurer (פלמא אתפק, פלמא כאן) dans des phrases où il ne saurait guère être assimilé qu'à l'expression enfantine : et puis alors. — L'amoncellement des particules et leur abus se font jour dans l'expression לחתא יפעלו = لحتّى يفعلوا, sur quoi on consultera avec fruit la savante note de Landberg, p. 356 ; לחתא וקד marque la même idée que celle qui est représentée par le plus-que-parfait (du subjonctif[1]). — La conjonction initiale revient parfois au milieu de la phrase, quand elle est trop longue : אן אלא אקבלו אחד מן אלנצארא ידכל חאפתהם כלהם אן יקתלוה ; la répétition de אן eût été évitée dans le langage classique par un פ placé à propos : فيقتلوه كلهم. — שגל אלפלאני « une affaire quelconque », où le substantif est indéterminé, tandis que פלאני a l'article, est en harmonie parfaite avec la règle énoncée par Sp.-B. pour l'Égypte (*Gram.*, p. 82). — מן כל אלאף « de tout ce que je crains » est un exemple d'une phrase relative indéfinie, qui s'accorde avec ce qu'en dit Sp.-B. (p. 429-431), ainsi qu'avec sa remarque sur la rareté du ما relatif (p. 81) ; la chute du pronom suffixe peut s'expliquer par l'observation sur son peu de valeur dans la prononciation (p. 431). — Sur מא כאן גרא = ما كان جرى, lisez l'observation de Sp.-B. (*Gram.*, p. 338).

Pour ce qui est de l'*emploi des mots*, nous nous contenterons de marquer au passage le verbe صدر dans l'expression לא יזדרו יכרגו, qu'on pourrait traduire de la sorte : ils ne se mettaient pas à sortir ; מן חינה, pour dire « sur-le-champ » ; אבן כבדה comme équivalent de בן חלציו ; לם אצדק[2] (je n'y aurais pas cru), sans aucun complément ; יא גארתה comme cri de vengeance proféré par quelqu'un qui a du sang غَوْر à réclamer et s'adresse pour cela aux autorités — אסתגאר ; מסבחה אלאמאן « l'index de la sécurité », l'index levé pour signifier que l'*Amân* est octroyé ; חרמה « femme » dans la bouche d'un inférieur qui n'ose pas donner à sa compagne le titre de dame (cf. Landberg, p. 358 ; en Syrie[3] le mim est simple et non redoublé) ; תבנין qui correspond au *kef* des Turcs et se présente dans une acception un peu plus large que dans l'ancienne littérature, car Ibn Koreisch (éd. Bargès et Goldberg, p. 40) ne le connaît que dans le

[1] V. aussi ci-dessus p. 54, note 4.

[2] לם יכון avec la syllabe longue du verbe n'a rien qui nous doive étonner ; on peut voir à la p. 169 de la *Gr.* de Spitta-Bey que לם a presque entièrement disparu de la langue parlée en Égypte, et M. Landberg remarque (p. 439 de ses *Proverbes et Dictons*) que לם se place aussi devant le prétérit ; les particularités de cette négation ont donc nécessairement dû s'effacer.

[3] En Égypte aussi, pl. חרים (*Bâsim le Forgeron*, éd. Landberg. Leyde, 1888 ; version égyptienne, p. 9, l. 8). En Hadramout on dit également hurmah, pl. harîm (*Col. ar.*, p. 96).

sens de « taper légèrement un enfant du bout des doigts » (بنان) ou même « de la paume de la main » pour le calmer, sens ignoré d'ailleurs de tous les dictionnaires et de tous les glossaires, à tel point que Dozy (supplément, s. v. بن) avoue ne pas comprendre un passage où ce mot est employé ainsi. — תוולא [1] « il a été arrêté », sens qui manque dans les dictionnaires : c'est-à-dire on s'est arrogé le pouvoir sur lui, — dans la langue littéraire le mot eût été mis au passif, car l'actif voudrait dire *il s'est rendu maître*, comme dans le كتاب المعجب, éd. Dozy (p ٣٤, l. 2 de la fin), فتولّوه بالحديد, ou dans la *Chronique anonyme* publiée par Ahlwardt, p. ٥٨, فتولّى قتله; מסכר אלקלוב, comme épithète de Dieu, qui dompte les cœurs (cf. Coran, XIII, 2), signification omise par Kazimirsky et imparfaitement rendue par Lane. — Remarquez מעי = معي, pour dire « j'ai »; en Égypte et en Syrie, on se sert de عند (Sp.-B., *Gram.*, p. 382, Landb., p. 415); מעי se rapproche plus de l'hébreu עמי, qui peut jouer le même rôle. — A noter רפעלו דם אלסמלם ואלמא « ils coupent d'eau le sang musulman », mot à mot ils font le sang du musulman ou le sang musulman et l'eau. — L'expression شخ pour indiquer la forme d'une personne, la personne elle-même (cf. Lane [2]), apparaît dans la locution : אלקלוב ואלארואח אלנפוס ואלאשבאח. — Les tyrans sont nommés אלגבאברה, mais aussi אלפראענה; la mansuétude, l'affabilité se dit אלסכניאת (cf. Sp.-B., *Gram.*, p. 121-122 sur la formation des noms abstraits). Je ne crois pas m'égarer en lisant une fois : חג אליהוד « la rue des Juifs » (Dozy donne, sous le rad. حج, ce sens à محجّ), et une fois : חק אליהוד « l'orthodoxe juive ». Quant à חאפת אליהוד, je crois qu'il faut entendre par là le bord, la limite, le domaine, le quartier des Juifs. — Les degrés de la hiérarchie administrative vont dans l'ordre descendant, comme suit : אלצלאטין ואלאמרא ואלוזרא ואלכשאף, c'est-à-dire les sultans, les émirs, les vizirs et les baillis. Dans la hiérarchie céleste, les anges sont appelés אלמלאיכה אלמקרבון ואלמקדסון, c'est-à-dire les anges rapprochés de Dieu et célébrant ses louanges (v. sur le mot אלמקרבון Qazwini, كتاب عجايب المخلوقات, éd. Wüstenfeld, p. 55, vers la fin, et Guyard, *Fragm. Ismaélis*, p. 162) Dieu lui-même est invoqué comme אלמכנון מא בין אלכאף ואלנון = المكنون ما بين الكاف والنون; que comprendre sous ces initiales ? Faut-il y voir le commencement des mots الكامل والناقص, comme exprimant l'essence des

[1] Le redoublement du wav n'est ici qu'une affaire de prononciation, pour qu'on n'en fasse pas une diphtongue.

[2] Kazimirsky est incomplet sur ce point.

anges et des démons (Qazwini, p. 55, l. 4)[1] ? Il est aussi appelé אלבדוח = אלה البدوح ; ce mot a exercé la sagacité des savants depuis le siècle dernier ; après de Sacy, qui a résumé et discuté (*Chrest. ar.*, III, p. 365-366) l'opinion de ses devanciers [l'explication de J. de Hammer (*J. As.*, 1830, I, p. 72) n'a pas grande valeur ; Kazimirsky est bref et incomplet][2], Cotelle (*J. As.*, 1848, II, p. 521-525), que cite Dozy (*Suppl.*, s. v., بدح), donne un exposé fort intéressant de la question. Son travail nous donne la clef d'une autre expression ובחק אלופק אלתלאתי אלמרכב ; c'est évidemment une allusion au خاتم ابى سعيد, qui sert de talisman (p. 522-523) ; donc les Juifs du Yémen se servent de la langue arabe aussi pour les amulettes. L'emploi de אלבדוח que nous venons de signaler confirme l'assertion par trop vague de Sabbâgh كتاب مسابقة البرق, Paris, 1857, cité *Chr. ar.*, III, p. 365, et *J. As.*, 1848, II, p. 521 : وبعض علماء الاسلام يقولون ان بدوح اسم الله تعالى ; il n'avait évidemment pas rencontré ce mot appliqué à Dieu ; or, ce ne sont pas les Musulmans seuls qui le lui attribuent, mais encore les Juifs.

La langue des Juifs est naturellement émaillée de mots et de locutions hébraïques, qui ont souvent pris une légère teinte arabe. Les noms propres de la Bible sont indifféremment prononcés suivant leur forme originale ou celle qu'ils ont reçue en arabe ; quelquefois les deux s'entremêlent : יצחאק. Les fêtes conservent leur dénomination : פסח, ערב חג פסחים ; et leur idée entraîne encore d'autres emprunts à l'hébreu : חין שנקוה ערב פסח. Les chrétiens sont appelés אלנצארא, mais le fondateur de leur religion ישו ou ישוע אל נצרי. L'islamisme, c'est דת אלגוים[3]. Le fanatisme, c'est שנאה ; les fanatiques sont flétris du nom de אלפושעים ; פאכתב להם אלמלך וטבע paraît être une réminiscence du livre d'Esther. Dieu est appelé tantôt אללה, tantôt אלב"ה [אלברוך הוא]. Les emprunts à l'hébreu sont, on le voit, rares et typiques.

David de Gunzbourg.

[1] Les mystiques affectionnent cette manière de parler ; cf. *Journal Asiatique*, 1848, I, p. 159 (texte ansâri) : « Les degrés célestes d'Ahmed pour lequel je donne mon âme sont entre ه (hé) et ل (lam) » (Probablement le ه et le ل du nom d'Allah).

[2] Citons encore pour mémoire Erdmann, *Zeit. d. Deutsch. Morg. Ges.*, IX, p. 615.

[3] Remarquez que l'article arabe s'impose ici à une locution tout hébraïque, qu'il vient couper en deux pour lui donner une physionomie étrangère.

L'ORGUEIL DE SALOMON

Une des légendes les plus répandues au moyen âge est celle qu'on appelle communément le dit du *magnificat* ou de l'orgueil [1]. En voici le résumé d'après la version la plus ancienne et la plus populaire, celle du *Gesta Romanorum.*

Un roi nommé Jovinien, emporté par un mouvement d'orgueil, s'écrie : « Y a-t-il un autre Dieu que moi ? » Son blasphème reçoit bientôt son châtiment. Comme il est à la chasse, la chaleur l'accable et, pour se rafraîchir, il se déshabille et se plonge dans une rivière. Quand il veut reprendre ses vêtements, il ne les retrouve plus : quelqu'un, qui lui ressemble entièrement, les lui a dérobés et a pris sa place sur le trône. Malgré sa nudité, il se rend chez un de ses serviteurs et veut se faire reconnaître, mais le serviteur lui répond : « Misérable fou, l'empereur est déjà revenu dans son palais ! » Puis il va chez deux de ses officiers, mais partout on le repousse en lui répétant la même phrase. Et même, pour châtier sa présomption, on le frappe, on le chasse, on le met en prison, au régime du pain et de l'eau. Quand, à la fin, il parvient à obtenir une audience de la reine, ses propres chiens lui sautent au cou pour le dévorer. Le faux roi, voulant mettre fin à son insolence, ordonne de le mettre à mort. Dans sa détresse, il s'humilie et se confesse à un pieux ermite. C'est le signe de la fin de ses épreuves, le faux roi lui révèle qu'il est un ange envoyé par Dieu pour abaisser son orgueil.

Ce récit paraît inspiré par la légende de Salomon telle qu'elle est contée chez les Musulmans. Les Arabes ont été les grands pourvoyeurs de ces contes moraux ; les relations des peuples occi-

[1] Pour éviter tout luxe inutile de notes, nous nous bornons, une fois pour toutes à citer Varnhagen, *Ein indisches Märchen auf seiner Wanderung*, Berlin, 1882, in-8°, qui a étudié tout au long cette légende et en a donné toutes les versions. Cette monographie doit être complétée par celle de M. Wesselofsky, *Neue Beitræge zur Geschichte der Salomonssage*, *Archiv f. slavische Philologie*, 1882, p. 393-411 et 548-590.

dentaux avec Byzance et les Croisades, qui rapprochèrent deux civilisations qui jusqu'alors avaient peu de points de contact, ont facilité ces importations orientales.

Salomon avait un anneau sur lequel était gravé le nom de Dieu, et qui lui assurait l'empire du monde. Il avait coutume de le confier à sa femme, quand il se retirait pour ses besoins. Un jour, sur l'ordre de Dieu, un *div*, ayant pris la forme du roi, se fit donner l'anneau par la reine et s'assit sur le trône. Quand Salomon revint, il fut repoussé avec dédain et il sortit du palais. Partout où il allait et disait qu'il était Salomon, on le battait. A la fin il se fit pêcheur et vécut de son travail.

Pendant ce temps, le div commettait des incongruités, qui éveillaient les soupçons de ses femmes, et Assaf, le conseiller du roi, s'aperçut bientôt que c'était un faux Salomon. Il fit réciter le Pentateuque devant lui, et le div, n'en pouvant supporter la lecture, s'enfuit. Il jeta l'anneau à la mer, un poisson l'avala et, par miracle, Salomon le prit dans son filet. L'ayant ouvert, il y trouva l'anneau et, grâce à lui, put remonter sur le trône [1].

Il va sans dire que, comme la plupart de leurs légendes bibliques, les Arabes tenaient cette histoire des Juifs. Le Talmud de Babylone raconte, en effet, ceci :

Salomon ayant dit à Asmodée : Quelle supériorité avez-vous sur nous ? Asmodée lui répondit : Enlève-moi cette chaîne et livre-moi ta bague, et je te montrerai ma supériorité. Salomon le délia et lui donna sa bague. Aussitôt Asmodée l'avala et, appuyant une de ses ailes au ciel et l'autre à la terre, il le chassa à quatre cents parasanges de là. Salomon, dans son nouvel état, répétait : Quel avantage l'homme retire-t-il de tout le mal qu'il se donne sous le soleil? voilà le lot de tout mon travail. Et il allait devant les portes disant : « Moi, Kohélet, j'ai été roi sur Israël à Jérusalem. » Il arriva ainsi devant le Sanhédrin, et les rabbins se demandèrent pourquoi ce fou s'opiniâtrait dans le même refrain. Pour en avoir le cœur net, ils dirent à Benaya que son maître le mandait, mais celui-ci répondit qu'il n'avait pas été appelé. Ils s'informèrent auprès des femmes du roi si leur mari venait les voir ; puis, sur leur réponse affirmative, ils leur conseillèrent de lui regarder les jambes. Elles firent répondre qu'il portait des chausses, qu'il voulait user de ses droits dans quelque état qu'elles fussent et que sa mère même n'était pas à l'abri de ses instances. Les rabbins donnèrent alors à Salomon une bague et une chaîne sur lesquelles

[1] Voir Chronique de Tabari, I, p. 451 et suiv., et. Weil, *Bibl. Legenden d. Musulmäner*, p. 271.

était gravé le nom de Dieu. Quand Asmodée vit Salomon, il s'envola. Malgré cela, Salomon eut toujours peur de lui, et c'est pourquoi il est dit qu'autour de son lit étaient toujours soixante guerriers, à cause de ses craintes (*Guittin*, 68 *b*)[1].

Mais ne peut-on pas remonter plus haut, et ne serait-il pas piquant de surprendre les Juifs acceptant d'un récit païen les traits d'une histoire qu'ils auraient rapportée à leur plus célèbre roi? La chose n'aurait rien d'invraisemblable, on a ici même cherché à découvrir dans le Ramayana les origines d'un épisode de la vie de David, telle qu'elle est racontée par le Talmud[2].

Or, justement, dans les Indes, circulait un récit qui, conté de façons diverses, avait pour éléments principaux ce qui suit : Un roi, que l'âge avait rendu impotent, était un jour à la chasse, en compagnie d'un magicien qui possédait l'art précieux de se dépouiller de son corps pour en revêtir un autre. Le magicien, qui l'avait instruit de son art, lui conseille d'expérimenter sa science et de quitter son enveloppe usée pour entrer dans le corps vigoureux d'un jeune homme récemment privé de vie, ou, suivant une autre version, d'un cerf qui passait devant eux. Le roi se laisse persuader et va se loger dans ce corps qui ne lui appartient pas, mais pendant ce temps, le magicien s'empare de sa dépouille et retourne à la ville, où il prend la place du vrai roi. Dans certains récits, par précaution, il tue d'abord celui-ci ; dans d'autres, le malheureux dépossédé, après divers avatars, remonte sur son trône.

Pour le coup, la théorie de Benfey était encore une fois confirmée, c'est l'Inde qui était la source de cette fiction, comme de presque toutes celles qui ont amusé ou instruit le moyen âge. Aussi M. Varnhagen, qui s'est fait récemment l'historien de notre conte, n'a-t-il pas manqué d'accepter l'hypothèse du maître.

Il y a aussi dans le domaine de la science des engouements. Il suffit qu'une théorie soit séduisante dans ses grandes lignes pour qu'aussitôt des disciples malavisés se croient tenus d'y faire tout entrer, coûte que coûte, et c'est par ces imprudences qu'ils y portent les premiers coups. L'Inde n'est pas le foyer unique de la civilisation, et dans plus d'une région l'imagination s'est donnée

[1] Le texte du Talmud de Babylone est inconnu aux anciens Midraschim, il est reproduit pour la première fois dans le Midrasch sur les Psaumes ; puis il est utilisé par la paraphrase araméenne de l'Ecclésiaste (I, 12) et le *Hibbour Maasiot*, qui ont combiné cette version et celle du Talmud palestinien (voy. p. 63). — Einsenmenger cite une autre variante, celle-ci très romanesque, de cette légende ; elle est empruntée au *Emek Hammelekh*, ouvrage cabbalistique, et n'est qu'une copie arrangée de la version arabe.

[2] *Revue*, t. II, p. 300.

libre carrière, a enfanté des récits amusants pour distraire la misère humaine et répondre aux questions que se posait l'enfant ou la raison encore mal affermie. Il ne sera pas inutile de le montrer une fois de plus.

Après avoir résumé l'histoire que M. Varnhagen trace de cette légende, je veux maintenant la discuter pas à pas.

Quand on étudie une légende midraschique qui a pour héros un personnage de la Bible, il faut, avant tout, établir qu'elle ne peut découler du texte de l'Écriture, qu'elle n'a aucune attache avec lui et qu'elle échappe à tous les modes de construction du genre. Un des agents les plus ordinaires des créations aggadiques est le désir de résoudre des difficultés que soulèvent deux textes qui se contredisent. Et, à la vérité, c'est aussi celui de tous les contes ; remplacez les textes par l'observation des faits et les idées morales, et vous aurez l'origine de presque tous les récits populaires.

Or, précisément pour Salomon, il y a dans la Bible un verset qui contredit tout ce qu'elle raconte d'autre part, c'est celui de l'Ecclésiaste, I, v. 7 : « Moi, l'Ecclésiaste (plus haut nommé fils de David), j'ai été roi sur Israël à Jérusalem ». S'il l'a été, c'est donc qu'il ne l'était plus, comment donc comprendre que le livre des Rois ne souffle mot de sa déchéance ? Pour lever la difficulté, il suffisait d'imaginer que Salomon avait perdu la royauté quelque temps et l'avait recouvrée ensuite. Mais, comme l'histoire passe sous silence cet interrègne, on était amené à supposer qu'il avait été remplacé par un pseudo-Salomon. En outre, comme l'Écriture parle de son infidélité à Dieu, de sa désobéissance aux lois du Pentateuque, il était naturel de faire de cette déchéance une expiation, de ce pseudo-roi un envoyé du ciel chargé d'humilier son orgueil. Par là aussi s'expliquait cette terreur dont Salomon, au dire de la Bible, était accablé durant la dernière partie de sa vie : le souvenir de son épreuve pesait sur lui comme un cauchemar, et la crainte de retomber dans la même disgrâce lui défendait tout repos.

En général, ces créations aggadiques ne sont pas des conceptions originales de l'imagination, elles sont le décalque de quelque autre épisode analogue raconté par la Bible. Ainsi, la légende aggadique d'Abraham jeté dans la fournaise ardente par le roi Nemrod, si elle a pour point de départ l'explication étymologique, la traduction du mot *Ur* du verset : « Je t'ai fait sortir de l'*Ur* (= fournaise) des Chaldéens », n'en tire pas moins sa substance de l'histoire des trois jeunes gens, compagnons de Daniel, jetés, eux aussi, dans une fournaise ardente par un roi de Babylone, pour

n'avoir pas voulu adorer comme un dieu ce puissant fait de chair et de sang. En d'autres termes, ces créations sont très souvent de simples réminiscences.

Or, pour Salomon, un exemple s'imposait, qui fournissait d'avance le cadre d'une leçon infligée à l'orgueil, c'était l'histoire de Nabuchodonosor. Comme Salomon, le roi de Babylone est devenu un souverain grand et puissant, dont la domination s'étend jusqu'aux extrémités de la terre (Daniel, VI, 22) [1]. Mais voilà qu'une voix du ciel se fait entendre, et le roi perd son trône et est chassé d'entre les hommes, il mange l'herbe des animaux, son cœur est changé en cœur de bête pendant sept ans, pour qu'il reconnaisse que le Tout-Puissant domine sur les hommes et donne la royauté à qui il lui plaît (31-33). Mais à la fin des temps, il lève les yeux vers Dieu, le sens lui revient, il s'humilie devant le souverain Roi et il est rétabli sur son trône (34-36).

De tout cela il sortit un récit ainsi conçu : Salomon, s'étant enorgueilli devant Dieu, fut supplanté sur le trône par un être surnaturel, condamné à vivre misérablement en répétant avec tristesse : Moi, Salomon, j'ai été roi sur Israël à Jérusalem, et après qu'il se fut repenti de sa présomption, il rentra dans sa dignité.

Ce récit s'est encore conservé dans toute sa simplicité dans la version du Talmud de Jérusalem (voir plus loin), tandis qu'il s'est amplifié, compliqué et altéré dans celle du Talmud de Babylone, conformément au génie de la aggada dans ces deux recueils. La composition en doit être ancienne, puisque deux versions s'en sont formées séparément et que les docteurs au IIIe siècle déjà, et en Palestine et en Babylonie, discutent sur cet interrègne de Salomon (*Sanhédrin*, 20 *b*; *Megilla*, 11 *b* ; *Kohélet Rabba*, II, 2).

Pour renoncer à ces conclusions, il faudrait y être contraint par une ressemblance si frappante de cette légende avec la version indienne, ou par des traits si particuliers dénonçant une origine étrangère, que tout doute ne fût plus permis. Mais il n'en est pas ainsi. La seule analogie consiste dans cette circonstance que dans les deux fables il est question d'une substitution de personne. Mais l'une et l'autre substitution n'ont pas le même caractère : ici c'est un véritable avatar, un homme par son art se dépouille de son enveloppe pour entrer dans une autre, là, plus d'avatar, un être mystérieux, envoyé par Dieu, prend l'apparence d'un homme, lequel, conservant sa personnalité, mais ne pouvant

[1] Rab et Samuel disent, dans Sanhédrin, 20 *b*, et Meguilla, 11 *b*, que Salomon aussi régna sur le monde entier.

se faire reconnaître, est forcé de s'enfuir. Quand il recouvre sa royauté, il n'a pas besoin de se transformer, son Sosie n'a qu'à disparaître. Dira-t-on que ces substitutions sont inconnues au génie des légendes juives, je répondrai que rien n'est plus fréquent, au contraire, dans la littérature talmudique, étant donné le pouvoir qu'on reconnaissait aux êtres célestes. Quand, par exemple, Pharaon ordonne de décapiter Moïse, un ange vient prendre sa place et son apparence pendant qu'il s'enfuit loin de l'Égypte (*j. Berachot*, 13 *a)*.

Tout le savant échafaudage de M. Varnhagen tombe donc; l'itinéraire suivi par la légende n'a donc pas son point de départ dans les Indes : il est en Judée. J'ajoute que les étapes ne sont pas mieux fixées, à mon avis. La légende, née chez les Juifs, a rayonné chez les Arabes, sans aucun doute, puis de là chez les Byzantins, tout probablement. Mais ce n'est pas de ceux-ci que les Européens tiennent le dit de Jovinien. Si, en effet, il en était ainsi, comment expliquer et la transformation du démon en ange et la disparition de l'épisode si typique de la perte de l'anneau? En outre, dans la version arabe, la moralité ne paraît plus, ce n'est plus qu'une anecdote sans visée à l'édification. Les Musulmans considéraient trop Salomon comme le sage par excellence, comme le prophète de Dieu, pour lui prêter des sentiments d'orgueil [1]. Seuls, les Juifs gardaient dans l'appréciation des personnages de la Bible cette liberté de jugement; du moment qu'ils pouvaient se retrancher derrière un texte, leur conscience était tranquille, et aussi bien qu'ils réhabilitaient les criminels les plus endurcis, comme Achab par exemple, ils ne se faisaient pas scrupule de charger la mémoire des héros les plus vénérés de leur histoire, comme Joseph, entre autres. M. Wesselofsky, qui cependant ignorait la version du Talmud de Jérusalem, n'hésitait pas à supprimer tout intermédiaire entre les Juifs et les Occidentaux et faisait de la version du Talmud de Babylone la source immédiate du conte de Jovinien [2]. Qu'aurait-il dit s'il avait lu cette variante?

Rabbi Aha dit : Salomon se vantait d'avoir transgressé les trois défenses faites au roi par le Pentateuque. Il est écrit que le roi ne devra pas prendre beaucoup de femmes (Deutéronome, XVII, 17), or les Rois rapportent le grand nombre de femmes qu'il eut (I Rois, XI,

[1] Pour eux, le seul crime de Salomon est d'avoir, à son insu, toléré qu'une princesse captive qu'il voulait épouser adorât la statue de son père comme une idole. Encore, quand il l'apprend, s'empresse-t-il de briser la statue, de punir la jeune fille et de demander en pleurant pardon à Dieu de ce péché involontaire.

[2] *Archiv für slavische Philologie*, t. VI, 1882, p. 556.

3); qu'il n'aura pas beaucoup de chevaux (Deut., XVII, 16) : il avait 40,000 écuries... (I Rois, V, 6) ; qu'il n'amassera pas beaucoup d'or et d'argent (*ibid.*) : il répandit à Jérusalem l'argent comme si c'était des pierres (I Rois, X, 27). Dieu lui dit alors : « Que fait là cette couronne que tu portes sur la tête, descends de mon trône ». Rabbi José ben Hanina ajoute : « Alors vint un *ange* qui prit la ressemblance de Salomon, le renversa de son trône et se mit à sa place. Quant à lui, il allait de porte en porte, devant les synagogues et les écoles, répétant : « Moi, l'Ecclésiaste, j'ai été roi sur Israël, à Jérusalem ». Tous lui répondaient : « Le roi est assis sur son trône et tu dis que tu es l'Ecclésiaste ! » Et ils le frappaient à coups de bâton et lui donnaient un plat de haricots. Alors il s'écria : « Voilà donc ce qui me reste (Ecclés., II, 10). — Qui l'a accusé ? Rabbi Josué ben Lévi dit : « Le *yod* du mot *yarbé* [1] ». D'après Rabbi Schimon ben Yohaï, le Deutéronome se présenta devant Dieu et se déroula, en disant : Seigneur, tu as décrété dans ta loi qu'un acte en partie annulé l'est entièrement et Salomon veut me supprimer. Dieu lui répondit : Salomon et mille de son espèce seraient plutôt anéantis qu'une seule parole de la Loi (Jér. *Sanhedrin*, 20 *c* ; *Pesikta de R. Kahna*, p. 168 *b*-169 *a* ; *Vayikra Rabba*, XIX, = *Schir Haschirim Rabba*, V, 9 ; *Kohélet Rabba*, II, 2 ; *Tanhouma*, éd. Buber, III, p. 28 ; *Ruth Rabba*).

Les traits communs entre les deux récits sont caractéristiques : des deux côtés, l'épreuve du roi lui est infligée pour l'humilier, c'est un ange qui est l'instrument de Dieu, le roi dépossédé répète qu'il est le roi, mais personne ne veut le croire, il va de porte en porte pour se faire reconnaître de ceux qui ont été à son service, on lui répond qu'il est fou puisque le roi est assis dans son palais [2], il reçoit des coups et est condamné à une nourriture misérable. Il est vrai que l'épisode de la chasse et du bain rappelle singulièrement le récit indien, mais comme tout le monde convient que celui-ci n'a pu donner naissance à la version de Jovinien sans l'intermédiaire de celle du Talmud, il en résulte seulement qu'il y a eu ici fusion de deux histoires analogues.

Il faut donc, quelque étonnante que soit cette conclusion, admettre un rapport direct entre la littérature juive et le rédacteur de la version occidentale archétype.

Coïncidence vraiment remarquable, la littérature russe nous montre un emprunt du même genre pour la légende de Salomon, mais là plus complet encore. Elle possède bien toute une

[1] Des trois défenses du Deutéronome énumérées plus haut. Le yod étant la marque du futur rend l'idée de commandement ou de défense.

[2] Il est à remarquer que le Talmud de Jérusalem pour rendre le mot « trône » se sert du terme grec *basileion*, qui a pu très bien être traduit par « palais ». Peu importe d'ailleurs qu'il y ait « trône » ou « palais ».

famille de récits qui appartient à la même branche que celui de Jovinien [1]; mais, à côté, elle nous a conservé une traduction littérale très ancienne de toute la page du Talmud de Babylone [2].

Toutes ces singularités me font croire qu'il a existé au moyen âge plus d'ouvrages qu'on n'en connaît, de Juifs convertis ou de clercs abouchés avec des rabbins qui, comme Raymond Martini et Eisenmenger, ont réuni un grand nombre de textes légendaires du Talmud et du Midrasch et, par là, les ont fait entrer dans le domaine public.

Quand on lit l'*Historia Scholastica* de Pierre le Mangeur (XIIe siècle), qui fourmille de traits empruntés à la littérature midraschique et qui ne lui étaient pas fournis par les Pères de l'Église, on est tenté de lui prêter, comme à Nicolas de Lyre et à Luther, un collaborateur anonyme recruté parmi les savants juifs. Supposer, comme veut M. Gaster [3], une infiltration de traditions venues des Slaves et propagées par des hérétiques, c'est expliquer *obscurum per obscurius*.

ISRAEL LÉVI.

[1] *Ibid.*, p. 559.
[2] Vogt, *Die deutschen Dichtungen von Salomon und Markolf*, Halle, 1880, p. 213. Cf. *Revue*, t. VIII, p. 204.
[3] *Ilchester Lectures on Grecko-slavonic Literature*, Londres, 1887, p. 147 et suiv.

INSTITUTIONS (תקנות) DE RABBINS FRANÇAIS

Outre les institutions très connues du fameux R. Gersom de Metz, surnommé la « lumière de l'Exil », il en existe d'autres établies par R. Jacob de Ramerupt, le petit-fils de Raschi, mieux connu sous le nom de Rabbénu Tam. Les unes et les autres sont imprimées, mais, pour les secondes, les noms de pays et les noms des signataires qui y figurent (car R. Tam n'est que le promoteur de ces décisions) varient dans les mss.; c'est pourquoi nous reproduirons ici le texte du ms. du Musée Britannique, n° add. 11639, fol. 254 *b*, qui rectifie quelques passages peu sûrs du texte donné dans le journal hébreu *Halebanon* (année II, p. 91), par feu M. Goldberg, et tiré du ms. 206 de la bibliothèque de M. le baron de Günzburg, lequel manuscrit renferme le *Semag* de Moïse de Couci. M. Goldberg n'est pas le premier qui les ait reproduites, on les trouve déjà, sous une forme abrégée, entre autres, dans les Réponses de R. Méir de Rothembourg (voir la lettre de M. Halberstam dans *Halebanon,* II, p. 266). Nous connaissons deux institutions différentes : l'une recommande aux Juifs d'arranger leurs différends devant les tribunaux juifs, cette recommandation est faite par les rabbins de Troyes, de Dijon, d'Auxerre, de Sens, d'Orléans, de Châlons, de Reims, de Paris, de Melun, d'Etampes et des environs de ces villes, de la Normandie, du district de la mer (la côte) d'Anjou, de Poitou et de Lothair (Lorraine), et signée par Samuel, Jacob, Isaac et Salomon fils de R. Méir, dans le ms. de M. Günzburg ; dans le ms. de Londres par Jacob et Samuel fils de R. Méir, Samuel fils de Jacob, Isaac fils de Salomon, Troyes, Auxerre, Sens, Péreç fils de Menahem de Dreux, et Isaac fils de Néhémie.

Si le nom d'Isaac fils de Salomon du ms. de Londres pouvait être considéré comme une faute pour Isaac fils (de Méir et) Salomon, (fils de Méir) du ms. de M. Günzburg, on pourrait en conclure avec M. Goldberg, que, d'après les écrits rabbiniques, R. Méir avait quatre fils, dont trois sont connus sous les formes abrégées

de ר׳ש׳ב׳ם (Samuel), ר״ת (R. Tam) et ר׳י׳ב׳ם (Isaac) et dont le quatrième serait Salomon, connu, pour la première fois, par la publication de M. Goldberg. Malheureusement un manuscrit de la bibliothèque de feu M. Carmoly (voir Graetz, *Geschichte der Juden*, t. VI, p. 200, 2e édition) s'accorde avec celui de Londres pour mettre après les noms de R. Tam et de Raschbam, les suivants : Isaac fils de Salomon de Paris, Samuel fils de Jacob d'Auxerre, Isaac fils de Néhémie de Drôme (sans doute דרוס, Dreux, voir ci dessous, p. 154), et Péreç fils de Menahem (que M. Graetz croit devoir corriger en Menahem fils de Péreç de Joigny), au lieu des noms de Isaac et de Salomon fils de Méir, du ms. de M. Günzburg. D'un autre côté, Méir de Rothenbourg (voir la lettre de M. Halberstam citée ci-dessus, p. 66) ne donne pas non plus Isaac et Salomon fils de Méir comme signataires de notre document. C'est pourquoi M. Halberstam avait raison de se demander si les deux noms représentent vraiment deux frères de R. Tam ou s'ils ont été ajoutés plus tard, comme c'est le cas pour plusieurs autres dans les consultations de Méir de Rothenbourg. Depuis ce temps, le nom d'un Salomon frère de R. Tam, a été signalé ailleurs. D'abord dans la liste des rabbins du moyen âge, œuvre posthume de M. Luzzatto (*Magazin* de M. Berliner, V, p. 22 partie hébraïque), où le nom de Salomon frère de Jacob de Ramerupt est donné sur l'autorité du *Mahazor Vitry*, manuscrit alors dans la bibliothèque d'Almanzi, à présent au Musée Britannique à Londres (Add. 26.200, fol. 153). C'est probablement de la même source que M. Schiller-Szinessy (*Encyclopedia Britannica*, vol. XXXIII, p. 39) a tiré son Salomon, frère cadet de R. Jacob ; il renvoie, en effet, au ms. de Londres aussi, mais sans donner le passage hébreu et sans mentionner ses prédécesseurs, ce qui est sa méthode habituelle. Voici ce passage, d'après la copie que M. Schechter a bien voulu en faire pour nous ; il nous semble concluant pour l'existence d'un Salomon, frère de R. Tam (il s'agit, dans ce texte, de permettre à un אבל de sortir de sa maison pendant les sept jours de deuil pour compléter le *minyan*). On y lit, fol. 158 *b* : אני יצחק בר דורבולו ראיתו ברמרו דאתרמא בידה מילתא בר׳ יוסף בנו של רבינו יעקב בן רבנא מאיר מבנו ואחר שהתפלל מנחה בערב שבת בבית הכנסת ישב לו ר׳ שלמה אחי רבינו שהיה מתפלל וא׳ לו רבינו יעקב אחיו לך להביא יוסף בנו׳ לבית הכנסת שלח עמו החבר ר׳ יצחק בן רבינו שמואל ואחרים עמו. כיון שבא לבית הכנסת ירד הרב ר׳ שלמה לפני הארון וא׳ ברכו : « Moi, Isaac, fils de R. Dorbolo, j'ai assisté à Ramerupt au fait suivant qui est arrivé à Joseph, fils de R. Tam. Après avoir fini la prière de Minhah, un vendredi à la synagogue, Salomon, frère de

R. Tam, s'assit. Celui-ci dit à son frère Salomon : Va et amène mon fils Joseph à la synagogue. Il le fit accompagner par Isaac, fils de Raschbam, et d'autres personnes. Aussitôt que Joseph fut entré dans la synagogue, R. Salomon commença la prière de ברכו [pour laquelle il faut un *minyan*]. » Ce même nom est encore cité par R. Abraham ben Azriel dans son ערוגת הבשם, mais MM. Rosin et Porges (*Monatsschrift* de Graetz, 1883, p. 168) croient que le nom désigne ici un autre rabbin. Nous pensons cependant que le changement des lettres ר"ת en רי"ת est au moins forcé, et que l'ingénieuse conjecture de M. Rosin[1], qu'un copiste aurait fait de ר"ש R. Salomon, au lieu de R. Samuel, est inadmissible à cause des deux passages des mss. de Londres et de Parme. Le mot קטן dans le ס' הישר (§ 615) ne veut pas dire que R. Tam était le cadet des frères, c'est une expression de modestie. En outre, le ms. de Parme (de Rossi, n° 181 ; nouveau 3204, écrit en caract. franco-rabbiniques[2]), qui renferme le commentaire de Job de Raschi, confirme sans équivoque l'existence d'un quatrième fils de R. Méir de Ramerupt. Raschi, comme on le sait par d'autres mss., fut enlevé par la mort avant d'avoir achevé ce commentaire ; ordinairement on attribue la suite à R. Jacob Nazir (voir le catalogue des mss. hébreux d'Oxford, n° 294) ; dans le ms. de Parme on lit ce qui suit : כשם שבעל התאינה יודע זמן לקיטתה ולוקטה בעתה כך ידע הק'ב'ה זמנו של רבנו שלמה ולקחו בעתו להכניסו בישיבה של מעלה ואיננו כי לקח אותו אלהים. מכאן ואילך פירש בן בתו רבנו שמואל הזקן אחיו של רבנו יעקב אחיו של רבנו יצחק אחיו של הרב ר' שלמה אבי הדייקנים בני רבנו מאיר הזקן בן החבר רבי' שמואל ז'צ'ל ושם אמם מרת יוכבד החסידה בת רבנו שלמה ז'צ'ל : « Comme le propriétaire d'un figuier connaît le temps propice pour cueillir les figues, ainsi Dieu connaissait le temps de Raschi, et l'enleva à son temps pour le faire entrer dans le ciel. Hélas, il n'est plus, car Dieu l'a pris ! A partir d'ici commence le commentaire de son petit-fils R. Samuel l'ancien, frère de R. Jacob, de R. Isaac et de R. Salomon, père des grammairiens, tous quatre fils de R. Méir le vieux, fils du savant R. Samuel, que sa mémoire soit bénie. Le nom de la mère était Yochebed la pieuse, fille de Raschi. »

Il est possible, en outre, que notre Salomon soit identique avec celui qui est mentionné dans un commentaire sur le Mahazor ms. Günzburg, 615. Ce commentaire est sûrement d'un Français, et peut-être même d'un disciple de Raschi (M. S. Sachs, dans son

[1] *R. Samuel b. Meir als Schriftsteller*, p. 13, note 5.
[2] Voir M. Berliner, *Magazin*, I, p. 3 *a*.

catalogue ms., dit que ce disciple pourrait être Schemaiah). Il y a des notes de Salomon fils de Samson, le copiste et ponctuateur de ce ms. On lit (le ms. n'est pas paginé), dans le commentaire sur תיערוג אליך, ce qui suit : שמעתי מפי ר' שלמה בן ר' מאיר חידוש גמור שגיאות עם זדים (Ps. XIX, 13) וכן נמצא במחזור זקן של ר' דוד וכן עיקר... Peut-être est-ce le même qui est cité dans les Tosafot (*Pesahim*, fol. 105 *b*), mais différent de celui que cite Raschi, *Holin*, fol. 116 *b* (voir M. Porges, dans la *Monatsschrift* de Graetz, 1883, p. 168, note 2).

Quant à la leçon Péreç fils de Menahem, nous croyons que M. Graetz a raison de la corriger en Menahem fils de Péreç, comme dans le document B (ci-dessous, p. 72) ; seulement nous préférons suivre la leçon du ms. de Londres, qui a Menahem fils de Péreç Dreux (דרוס au lieu de דרום) et identifier ce Menahem avec celui qui est surnommé Vardimasi (ci-dessous, p. 151). Si, d'après notre conjecture, Vardimasi vivait encore en 1257, il ne peut pas avoir été contemporain de R. Tam, mais son nom a pu être ajouté par des copistes, ou par des rabbins qui avaient repris les institutions établies au synode dont R. Tam faisait partie ; nous trouvons le même fait dans le texte de ce document reproduit par Méir de Rothenbourg.

La seconde institution est relative à la restitution de la dot après la mort d'une femme dans la première année de son mariage, au cas où elle n'a pas laissé d'enfants. Ce document est imprimé dans le ס' הישר de R. Tam (§ 579 ; fol. 64 *a*, sans signataires) ; nous le donnons d'après quatre mss., savoir : L., celui de Londres, dont nous avons fait usage pour le premier document ; *l.* ms. de Londres *Harl.*, 5686, fol. 150 (intitulé : תקנת גאוני צרפת העתקתיהו מספר הישר) ; G., ms. de la bibliothèque de M. Günzbourg, dont nous nous sommes servi pour le premier document ; O., ms. d'Oxford n° 847 de notre catalogue. Moïse משלמור (p. 72), identique avec רבנו משה מן שלמר cité dans le ס' הישר de R. Tam (§ 39, fol. 8 *c*), est sans doute Moïse de Saumur. Menahem דליפינצי est probablement issu de la famille דלאפרנאשא (*Revue*, t. XVI, p. 281) et peut-être identique avec Sire Leon de (Mont) Melun (*ibidem*).

Voici maintenant ces documents :

A [1]. צץ המטה פרח והידה לתנין ונהפך לנחש נשך בלי לחש את איש כזבובי מות הבאי' שמן רוקח, ולפקח על עסקי רבים החזקנו ידים רפות בתועפות ראש נרמס ברגלים עד אגלים דמעת

[1] Les mots entre [ ] sont du ms. G., entre ( ) seulement du ms. L.

יללתה למחותה מעל פנים למע׳ לא תגדל תפארת בעלי מזמארת המוציאים רע עלינו ועל בנינו לירות במו אופל דרוך לשונם במרמה ובצנעא וכל שכן בפרהסיא והיום עמדו פריצי עמינו מהם נתנשאו להעמיד חזון בפיהם ולהשמיד בלבבם ומהם מרגילים לדבר עבירה מלשני בסתר ובגלוי על ידי גוים ושרים והדיוטות ושניהם לדבר עבירה נתכוונו לכך נועצנו לב יחד זקני טרוייש וחכמיה ואשר [בכל] בגבוליה סביב [חכמי דיגון וסביבותיה] וגדולי אלצורא[1] ושנץ ובנותיה וישישי אורליינש[2] וסביבי הארץ ואחינו יושבי (יעצי) קאלונש[3] וחכמי [בגבול] ריינוש[4] ורבותינו שבפריש ושכניה וחכמי יועצי מליאון[5] ואייטנפש ויושבי נורמנדיאה * וחבל הים ואניוב ופוייטוב וגדולי[6] דורינו יושבי (ה)ארץ לותיר מן הנזכרים פה יש כבר שהסכימו ויש אשר לא שמענו דבריהם כי היה הדבר נחוץ וסמכנו על אשר ידענום (כי) גדולים נשמעים לקטנים והדין דין אמת ואלו לא היה נכתב ראוי ליכתב (לכן) נמנינו ונדינו וגזרנו והחרמנו על כל איש ואשה קרובים ורחוקי׳ אשר יביא את חבירו בדיני גוים או יכופנו על ידי גוים הן שר הן הדיוט הן מושל הן סרדיוט אם לא מדעת שניהם ובפני עדים כשרים ואם יתגלגל הדבר וישמע למלכות או לגוים ועל ידי כן יכופו איש חבירו גזרנו ונדינו והחרמנו על אותו האיש שיפצה את חבירו מידם וישקיט לו מהגוים המסייעים אותו שלא יהא נזוק ומאויים ומאבד תביעתו או ממונו ושלא יהא ירא מהם ויפייסנו ויפצנו כמה שיאמרו שבעה טובי העיר ואם אינם בעירו בעיר הסמוכה לו שישנם בה, וגזרנו ונדינו והחרמנו שלא יאיים שבעה טובי העיר על ידי גוים

יען ובינן בעלי לשון הרע ומסורות הגושים במחשך מעשיהם גזרנו נדוי אף על ידי גלגול אם לא יפצהו על פי שבעה טובי העיר וגזרנו ונדינו והחרמנו לישאל להם לאלתר ביום ראשון שיוכל לישאל ולאלתר לפצותו ולהשיב הפסידו ככל אשר יאמר אליו, ועוד גזרנו ונדינו והחרמנו שלא יהא אדם רשאי ליטול סרדה על חבירו על ידי מלך ושר ושופט כדי לענוש ולקנוס ולכוף לא בדברי הבאי ולא בדברי שמים שיש ערשין עצמן פירושין ואפילו צנועין אינן והעובר על גזירתי׳ יהא באלה בנדוי ושמתא ומוחרם בשם מיתה ובשממה יהיה ויהיו כל ישראל בדילין ממנו חתומים ושאינם חתומים ותלמידיהם ותלמידי תלמידיה׳ וחבריה׳ גדולים וקטנים והעובר על גזירותינו פתו פת כותי יינו יין נסך ספריו ספרי קוסמין והמדבר עמו כמותו ויהיה חרם כמודהו, ואשר ישים אל לבו החרד אל דברינו ואל דברי יוצרינו יראה דברינו טובים ונכוחים, וגזירה קדמונית על המלשינים ועל המסורות ומסתורי לשון הרע ואם יחטא איש לרעהו ופללו אלהים, אך אצבע גוי לא יגע ולא

[1] G. גדולי אלצוריירא.
[2] G. אורליינץ.
[3] G. קאלונץ.
[4] ריימש ?
[5] G. מלאון ושכניהם.
[6] G. וחבלי הים אניין פוייטו גדולי.

יעבר זר בתוכם ויתנהגו עצמם בקדושה ובטהרה ולהיות מובדלים מטומאות עמי הארץ וארש על מקומו יבא בשלום, ואם מדאגת המלך ידבר איש עמו לפי שעה לא יחול עליו נדוי ובלבד שלא יערים ולא ירבה שיחה עמו כמו ששנינו גבי מיעוברות בשאר תעניות לא היו מתענות ושלא יהיו נוהגות עצמן במשתה ובתפנוקים אלא אוכלות ושותות כדי קיום הולד ועל הסרבן לבא לבית דין ויש עדים כשרים בדבר אם יוציא אותה תביעה לבדה על ידי גוים לא יחול עלינו נדויינו, ואנחנו החתומים מבקשים כל קרובים למלכות לרדות על ידי גוים כל העוברים על אחת מגזירתנו לקיים עליהם ולשמר מאד ולעשות והיה מעשה הצדקה שלום. יעקב בהחר' מאיר. שמואל בהחר' מאיר. שמואל בר' יעקב. יצחק בר שלמה טרוייש אלצורא שלץ. פרץ בר מנחם דרום. יצחק ב"ר נחמיה[1]

* זאת האגרת ולשון ר'ת'ם הועתק מאגרת שהיתה חתומה מכל גאוני עולם וכל המחזיק ביראת השם אל יטה ממנה ימין ושמאל כי אפילו לא נכתבה ראויה היא לכתב וכל החתימות שהיו מגאוני עולם שהיו לפנינו ומי יעבר על גזירתם ינקה, ושלום

יצחק בר אברהם ת'נ'ב'ה'. דוד בר יוסף זאת אומרת מצוה לקיים דברי האמת וכל העובר לשמץ יהא מחובר לטמא מת:

יוסף בן הר' משה. תקנת רבותינו אינה צריכה חיזוק אמנם מצוה עלינו לקיימה בכל עז והרשום בכתב אמת העובר עליה נכבה בגחלת הגדולים ועל האחרים להבדילו לרעה ועוזרו יהיו כמותו וכל התומכים בידו ולמוכיחים ינעם. יצחק בן רבינו דוד סדר התוספות מכתיבת רבינו יהודה בר יצחק זצ"ל[2].

B. מטעם המלך וגדוליהם[3] יושבי נירבונא אשר שמענו (ונדעה) מזקיניהם ונאמר תהי נא אלה בינותינו יושבי צרפת אניו ופטייו[4] ונורמנדיאה כאשר גדרו גודרי גדר גדולי נירבונא וסביב הארץ וגזרנו באלה חמור בגזירת יהושע בן נון בספרי תורה בבית דין העליון ובבית דין התחתון על כל נושא [אשה] ומתה תוך שנתה בלא וולד של קיימא עד עבור שנת נשואיה שיחזיר כל הנדוניא וכל התכשיטין לנותני הנדוניא או ליורשיו מה שישאר בידו שלא הוציא ולא יערים לכלות אם חלתה האשה רק מן הנמצא יתעסק בקבורתה לפי כבודה ויתעסק לרצונו ועד זמן ל' יום ישיב להם אם יתבעוהו ועד שיתביעוהו לא תהא עליו הגזירה כי אם מיום התביעה אם ח"ו לא ישיב עד ל' יום, ועוד גזרנו מן העתיד לגבות שלא יתבע החתן לעולם אפילו מתה לאחר

[1] G. יצחק בר מאיר שלמה בר מאיר.

[2] Seulement dans le ms. de Londres. Le ms. de M. Günzburg a le passage suivant, que nous n'avons pas copié en entier : קול שועת בת עמנו ממרחק שמענו וינועו אמות הספים מקול הקורא נחנו צעירי הצאן שבפריש ועל ערבים רבותינו שברמרו תלינו כנורותינו להסכים עמהם : . .

[3] G. והזקנים ; O. וגדולי נרבונא.

[4] O. יושבי פריש אני פאטא ; G. אניוב פוייטוב.

שנת נשואי ואפילו ילדה ודבר זה קבלנו אנחנו יושבי טרויש ורוימש[1] ושלחנו שלוחינו מהלך יום[2] אחד או יומים עליהם ועל זרעם לקיים גזירה זו כי מי יאכל ומי יחוש חוץ ממי שקפץ או המשיאה ונתן לחתן אחרי מות האיש חוץ ממנו יאכל הלז וחדי וראינו שיעור שנה לדבר זה ולא יותר כי אחרי שנתה לא יוסיף עצב בה, ומה שגזרנו כתב' וחתמנו. יעקב בה"ר מאיר נ"ע. יצחק ב"ר ברוך, מנחם בר סי'ן[3] ועוד גזרנו על הר"ר קרשביא ובנו להשיב לר' יצחק נדוני בתו[4] כאשר סדרו הר"ר משה משלמור והר' ר' אברהם מבורגויל ושלשת הרבנים הכתובים במכתב הראשון אשר שלחתי[5] ועל פיהם יהיה או לכל או למחצה או לשליש או לרביע ואל יעמד הר' ר' קרשבוא תנאו כנגד גדולי הארץ[6]:

נשלם צץ המטה

תקנת גאוני צרפת העתקתיה מספר הישר

רבותי' יושבי נרבונא[7] אשר שמענו ונדעם ומזקיניהם נתבונן, ונאמר תהי נא אלה בינותינו יושבי צרפת אניוב [פוייטוב] ונרמיניאה אשר גזרו גודרי גדר גדולי נרבונא וסביב הארץ, וגזרו באלה חמורה בגזירת יהושע בן נון ובס"ת בגזירת ב"ד עליון ובגזירת ב"ד תחתון על כל הנושא אשה ומתה תוך י"ב חדש בלא וולד שלקיימ' עד עבור שנת הנישואין שיחזיר כל הנדוניא ותכשיטי האשה ליורשיה או לנותני הנדוניא, ומה שנשאר בידו שלא הוציא מן הנדוניא ומה שלא כלתה שלא יערים לכלותו רק מן הנמצא בידו יתעסק בקבורתה לפי כבודה ומה שישאר ישיב עד זמן ל' יום אם יתביעוהו ועד שיתביעוהו לא תחיל עליו הגזירה, כי אם מיום התביעה עד לאחר ל' יום, ח"ו אם לא היה משיב, ועוד גזרנו מן העתיד לגבות שלא יתבע את חמיו ואת חמותו לעולם, אפילו מתה לאחר שנת הנשואין ואפילו ילדה, דבר זה קבלנו עלינו יושבי טרויש ושלחנו לסמוכו מהלך מ' יום ושמחו בדבר.

והחרמנו וגזרנו עלינו ועל כל הנלוים עלינו ועל זרעינו כאשר כתוב לעילא ועל כל יושבי צרפת פיטוב ואניאוב ונרמיניאה ויושבי סמוך ליושביהן מהלך יום או יומים, עליהם ועל זרעם לקיים גזירה זאת, כי מי יאכל ומי יחוש מה שקפץ האב או המשיאה ונתן לחתן אחרי מות האשה חוץ ממנו, אכל הלה וחדי, וראינו שיעור לדבר זה שנה ולא יותר, כי אחר שנתו נשכח מן הלב מה

[1] O. יושבי טרויש ודיגון; G. יושבי טרויש פריש ורוינש.
[2] G. יום סביב אניוב פוויטו נורמנדיאה ויושביהם סמוך יום או יומים.
[3] O. מנחם בר פרץ ורבים אחרים.
[4] L. קרשביא ובו' לשלם הנדוניא לר' יצחק אביה.
[5] G. שלחיו.
[6] G. Signé יעקב בר מאיר.
[7] Ms. לרבונא.

שנתן ולא יוסיף עצב עמה. אחרי כן נזכרתי מה שכתו׳ בתורה ונתתי הודאה לנקום שזיכני להיות בראויין לתוכחות ששנינו בפרק התוכחה ותם לריק כחכם, יש אדם שמשיא את בתו ופסק לה ונתן לה ממון הרבה לא הספיקו ז׳ ימי המשתה לצאת עד שמתה בתו, נמצא הורג את בתו ומאבד ממונו ואשרינו שלא נעמוד בגזירה זו וכשם שיצאנו מזאת כך נצא מכל רעות, ונתבשר שמועות טובות ושלום על כל ישראל:

ובפסקי דינים שלכמהר״ר מנחם זלה״ה דליפינצי מצאתי בזה הלשון דין שגזר ר״ת בחרם דכן פסק ה״ר מאיר שהאשה שמתה בשנה ראשונה לנשואין יחזיר הכל לחמיו או לנותני הנדוניא וגם אם גבה כבר הכתובה דלא לקיים בההוא גברא ותם לריק כחכם. ואם מתה בשנה שנייה יחזיר חצי הנדוניא, ואם מתה בשנה שלישית לא יחזיר לו כלום ויש אומ׳ כי בסוף ימיו חזר בו ר״ת:

AD. NEUBAUER.

JOSEF HACCOHEN

ET LES CHRONIQUEURS JUIFS

(SUITE)

3. *Mediaeval Jewish Chronicles* [1].

(Désigné dans cette étude par la lettre O).

62, 9. Faut-il lire אבו טלב ?

64, 11. Au lieu de שתי שנים, il faut probablement שתים עשר שנ׳, car de 4543 (l. 4) à 4556, il y a 13 ou 12 ans; Z 206, 25 *a*, a le chiffre exact de 13 ans.

64, 19. De même, de 4586 à 4603, il y a 17 ans ; donc lire שבע עשר.

64, 20. Au lieu de דר״ה, il faut תר״ה ou דתר״ח.

64, 21. Le עשר est faux, il faudrait ששה, c'est-à-dire, sans doute, un *vav* à la place d'un *yod*. La chronologie de Z 206, 37 à 45 *a*, diffère dans les détails, mais est conséquente avec elle-même et finit par aboutir au même nombre 4611.

66, 11. Comparez avec 65, 2, et Z 207, 28 *a*.

66, 17. Voir Z 207, 41 *a*.

66, 24. Voir Z 207, 41 *a*.

71, 9 et 13. Z 211, 9 *a* et 16 *a*, a 4985, non 4975 ; 92, 15, a 4975.

[1] Notre savant ami M. le R. P. Fidel Fita a eu l'obligeance de nous aider, pour plusieurs passages des chroniques de Josef d'Arévalo et d'Abraham Torrutiel, en nous prêtant le concours de sa vaste et excellente érudition. Nous lui en exprimons ici nos plus vifs remerciements. C'est grâce à lui qu'il nous a été possible de vérifier, d'expliquer ou de rectifier les passages suivants de O : 92, 16 et 107, 24, la translation des ossements de S. Isidore ; — 93, 2, la prise de Saragosse ; — 93, 10-11, la prise de Tolède ; — 94, 18, le Castro de Léon, les noms des deux chefs de l'expédition ; — 95, 14-15, la date de la prise de Valence; — 95, 2, l'identification de Loja ; — 95, 20, le nom de doña Violante ; — 95, 22 et 108, 3, quelques-uns des noms cités et principalement celui d'Albatani et de Razi ; — 96, 21, le nom d'Alcaudete ; — 94 fin et 95, 1-2, l'identification de Philippe ; — 97, 15, les noms des fils de don Alonzo ; — 97, 16, les prêtres Hieronymos ; — 97, 17, l'identification de אשפלגו ; — 97, 18, et 109, 20, l'explication du *liendre* ; — 98, 9, la date vraie de l'abolition de l'ère d'Auguste ; — 98, 23, l'identification de Pedro del Cintre ; — 98, 28, l'explication des éperons dorés ; — 99, 3, l'identification de Valladolid ; — 99, 26, l'identification de Czarabulena.

78, 10, 11 et 14. Voir Z 214, 10 *b*.

78, 23. Comparez les mêmes noms p. 190, l. 5.

79, 3-4. פולריא est la Pouille. — Pour עד (l. 4), Z 214, 41 *b*, a על. — דורנו est sûrement pour רודנו, le Rhône ; corriger de même Z 214, 41 *b* ; l'édit. de Cracovie, 129 *b*, 14, a la bonne leçon. — מגרינסיא est peut-être province de Monlise, en Italie; voir O 190, 12.

80, 1, 10 et 16. גבע רבה est Calatrava; voir Z 215, 30 *a*. Cf. E 27, note 2.

80, 5. Effacer קול ou traduire : Lorsque les Juifs entendirent le bruit annonçant que...

80, 9. Effacer le point après וכו׳ et le ו qui suit; le המקדים de l. 8 est le sujet de הקדים.

80, 19. Lire בבהמות ; E 28, 11, a בסוסים ובפרדים. Le sens est que ceux qui traînaient la jambe furent conduits sur des bêtes de somme.

81, 14. Cf. Z 216, 22 *a*.

81, 18. Au lieu de אוהב, le passage de 93, 8, a Abraham ; voir Z 216, 3 *b* et 217, 6 *b*.

81, 21. Lire צדיק pour צדוק ?

86, 16. Au lieu de ל״א, il faut ל״ח, comme le prouve le שלח de la ligne suivante. Le צרפתי est sans doute Raschi, *Aboda Zara*, 97 *a*.

92, 15. Fernand (Fernand Ier, 1038-1065). Règne en (à partir de) 4775 (1015) ; même date erronée dans O 107, 22. Au lieu du ע״ה de la date, il faut, sans doute, lire צ״ח 4798 = 1038, mais la faute vient de l'auteur, puisqu'il donne lui-même la date chrétienne 1015, et qu'il a, en outre, l. 17, 1015 + 34 = 1049. Cette date 1049, pour le transfert des ossements de saint Isidore est d'ailleurs fausse, car ce transfert eut lieu en 1063, dans la vingt-cinquième année du règne. — Sur les ossements de saint Isidore, voir Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, Leyde, 1861, t. IV, p. 119[1]. Mariana, l. IX, ch. III, a la date 1053 pour la translation de ces ossements. — l. 18 et 20. On n'a peut-être pas assez remarqué que שאל ou של est pour le *san*, saint. Voir Benjamin de Tudèle, Bourg-Saint-Gilles, ש״ל ג׳ (édit. Asher, I, 5). Peut-être ici faut-il lire שאלט יג׳ידרו « Salt Isidro ». Cf. 99, 2 (lire שאל יגו) et 107, 26, etc., où il y a ג׳ידרו sans *yod* avant le nom.

92, 23. Prise de Jérusalem par les chrétiens en תשכ״ד. La suite chronologique montre d'abord qu'il faut lire תשפ״ז (4787, non 4727), comme l'a aussi Z 212, 12 *a*, confirmé par 211, 27 *b*. Du reste, 727 et 787 sont l'un et l'autre également faux, l'erreur vient sûre-

[1] Voir surtout, sur cette histoire et légende de saint Isidore, Fidel Fita, dans *Boletin* de l'Académ. royale de Madrid, 1888, p. 171 et suiv. Là aussi on verra, p. 173, que la date erronée 1015, pour l'avènement de Fernand Ier, a été copiée sur un auteur espagnol. Si l'on fait partir le règne de Fernand de l'an 1029 (voir *Boletin*), la translation des ossements de saint Isidore aura, en effet, eu lieu dans la 34e année du règne.

ment d'une confusion entre la date de la prise de Jérusalem par les chrétiens et celle de la conquête de Jérusalem par les Arabes, en 637. Les chroniqueurs juifs paraissent avoir tous, pour cette date de la conquête arabe, 627 au lieu de 637. C'est la date qu'on trouve chez Aron de Lunel (O, 192, 1) et dans le *Iohasin* (Z 204, 17 *b*). L'année 627 de l'ère chrét. correspond à 4387 de la création, ce qui se traduit par ד׳ שפ״ז. De là, sans doute, est venu le תשפ״ז pour la prise de Jérusalem par les chrétiens. — Z 212, a la date juste 4859 (1099) pour la prise de Jérusalem par les chrétiens, d'après Abraham bar Hayya. Voir aussi O 192, 2. — Avec notre passage O 92, cf. O 108, 9 à 12.

92, 29. Hai mort 4798, déjà dit l. 25. — Liez les deux mots הא et פריקא (non פירקא), l'Afrique; voir Z 212, 32 *a*.

93, 1. Josef, fils de Samuel Nagid, m. Grenade, samedi 9 tébet 4827. Voir nos observations sur U 24.

93, 2. Cid Ruy Diaz prend Saragosse en 4827 (1067); cf. Z 212, 35 *a*. Voir M. Fidel Fita, dans *Boletin*, 1888, p. 93.

93, 5. A la fin de la ligne, il manque peut-être les mots נפטר תת״ל; voir 102, 1; Z 217, 5 *b*, explique l'absence de date ici.

93, 4. Salomon b. Gabirol, m. 4830; même date 102, 1, et Z 217, 17 *a* et 12 *b*; cf. Z 229, 21 *b*. Dans ces auteurs, on ne sait si Salomon est né à Malaga ou à Cordoue, leur texte est embarrassé. D'après l'article de M. Ad. Neubauer, *Monatsschrift*, 1887, p. 502, il semble établi que Salomon est né en 4782 (1022) et m. 4811 (1051). La fausse date 4830 nous paraît venir d'un de ces textes où sont agglomérés beaucoup de noms de rabbins auxquels on applique, par erreur, une date qui ne vaut que pour l'un d'eux. Pour Ibn Gabirol, le texte original nous paraît avoir été le mieux conservé par Z 217, l. 13 *a* et suiv., sauf son כלם נפטרו (l. 20), qui n'est sûrement pas juste. Que l'on lise la suite de Z jusqu'à 217, 9 *b*, et que l'on compare notre 93, l. 3 à 8, l'on verra qu'il doit y avoir des erreurs dans ces suites de dates.

93, 9. Après les mots וחכם גדול il semble qu'il manque quelque chose; voir Z 216, 4 *b*, et O 81, 18.

93, 9. Alfonse (Alfonse VI, de Castille, 1065-1109). Règne 4862 = 1102; prend Tolède mercredi 24 mai 4882 = 1122. Ces chiffres sont faux, l'erreur vient probablement de ce que l'auteur a pris pour des chiffres partant de l'ère chrétienne, des chiffres partant de l'ère de שיזר (38 ans avant l'ère chrét.). Les chiffres deviennent justes quand on les diminue de 38. Il y a donc lieu de corriger l'auteur comme suit : המלך דון אלונשו מלך שנת תתכ״ה ליצירה (4825 = 1065) שהיא שנת אלף ק״ב לשיזר ולכד טוליטלה ... ביום ד׳ כ״ד די מאיו ד׳ אלפים תתמ״ה ליצירה (4845 = 1085) שהיא שנת אלף וקכ״ב לשיזר. On n'a même pas besoin de changer לנצרים en לשיזר, pourvu qu'il soit entendu que le mot désigne ici l'ère de שיזר. Mêmes corrections à faire O 108, 12, où, en outre, au lieu de 4 mai (prise de Tolède), il faut probablement lire, comme ici,

4° jour de la semaine, 24 mai. Tolède fut prise le dimanche 24 mai 1085, de sorte que, au lieu de יום ד׳, il faut peut-être lire יום ז׳, samedi; l'auteur peut se tromper d'un jour (samedi au lieu de dimanche). Cf. Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne*, IV, 193.

93, 22. Zerahia Hallévi fait le *Maor* à Lunel en 4900 ; les unités paraissent manquer, car le chiffre vient après 4909, il faut donc 4909 ou 4910 ; cf. O 102, 4, qui a 4924 ; Z 218, 13 *b* ; V p 112 a m. 4946 (1186). Voir Stnschn., col. 2589 à 2592. Dans Z 218, malgré les apparences, il ne faut pas prendre 4910 pour la date de la mort.

93, 27. Josef פאדוואל ne vient-il pas des lettres פרוג אל de אבן אלפרוג אלקדרו de 79, 15 ?

93, 29. Au lieu de ק״ר, qui ne serait pas à sa place dans la suite chronologique (voir 94, 1), il faut probablement lire ק״ו.

94, 1. Alméria reprise (en même temps que Lérida, Fraga et Tortose), par les chrétiens, en 4908 (1148). La vraie date est 1147. Voir 108, 10 et 11.

94, 10. Samuel b. Méir, petit-fils de Raschi, m. 4935; *id.* O 102, 12. Z 218, 28 *b*, reproduit la date, mais en disant qu'elle n'est pas sûre.

94, 13. Il y a là évidemment une lacune, la phrase ne tient pas debout. Si l'on se reporte à Z 220, 35 *a*, on voit que la lacune se trouve ici après ז״ל, qu'il y avait à cet endroit des faits relatifs à Maïmonide, qu'enfin le passage interrompu est le passage Z 219, 40 *a*, et que l'endroit où notre texte reprend se trouve Z 220, 35 *a*. De sorte qu'il faut lire ici (sans préjudice d'autres lacunes): חבור הי״ד של ר׳ משה בר מימון ז״ל בשנת תתקל״ח. הרב ר׳ הודה בר יצחק קבל וג׳.

94, 16. Abraham b. David de Posquières, m. 4955; O 102, 27, m. 4951; Z 220, 6 *b*, m. vendredi de Hanucca 4959 ; V p. 113, l. 7, m. vendredi (*de Hanucca* manque) 4959 ; cf. Stnschn. *s. v.* : m. 27 nov. 1198 (= vendredi 26 kislev 4959).

94, 18. La suite chronologique montre tout de suite qu'il faut lire 4956 et non 4926 ; Z 220, 21 *b* (et le passage correspondant de Z, édition Cracovie) a la bonne leçon 4956; dans O 108, 16, le *nun* des dizaines manque, 4906 est à changer en 4956. Le fait qui est raconté ici est la prise du quartier juif de Léon (qui était fortifié et qu'on appelait *Castrum Legionis* ou encore *Castro de los Judios*) par Alfonse VIII de Castille et N'Alifos, fils de don Pèdre d'Aragon (voir Fidel Fita, dans *Boletin* de l'Académie roy. de Madrid, 1888, p. 11). Notre גאלימיש (גאמרש O 108) doit être changé en נאלרפוש. Il nous paraît certain que O 94, 21, il faut lire כ״ח, non בח׳ (28 *ab*, 25 juillet, comme au commencement de l'alinéa), et que O 108, 19, après יום ה׳, il faut intercaler כ״ח. Le 28 *ab* tombe bien un jeudi, mais le 1er *ab* (O 108, 16) tombe au vendredi, non au jeudi. Il y a, du reste, une espèce de contradiction dans les dates

de O 108, nous supposons que l. 16 il faut lire כ"ח au lieu de בא' (28 *ab*, non 1er *ab*).

94, 22. Joel Ezri est sans doute le père d'Eliézer b. Joel ; cf. Z 220, 35 *b*, où le mot Joel manque.

94, 23. Baruch b. Isaac. de Worms, auteur du *Séfer hatteruma*, élève de R. Tam, maître de Moïse de Coucy, m. 4960 ; *id.*, Z 220 34 *b* ; cf. Z 221, 5 *b* ; m. 4952 (?), O 102, 30 à 103, 1.

94, 25. Morts en 4965 (1205) : Abraham b. Isaac, Ab-bet-din de Lunel (Lunel est une faute, il faudrait Narbonne ; même faute O 103, 7), Josef ibn פלט, Jonathan Cohen de Lunel, Eliézer b. מזח à Tolède, R. Tam d'Orléans (le second), Aron de פולג. — O 103, 7, a : Abraham b. Isaac, Ab-bet-din, Josef אל פלט, (Jonatan Cohen, sauté ici), Eliéz. b. מאזח, R. Tam d'Orléans, Aron de Lunel (au lieu de פולג). — Z 221, 4 *a* (cf. 220, 18 *b*) a : Abraham b. Migasch (lire b. Isaac), Ab-bet-din, et Jonatan Cohen, de Lunel (nos O ont probablement cru que Lunel se rapportait aux deux rabbins mentionnés dans ce texte, plus ancien que Z ; de là leur Abraham Ab-bet-din de *Lunel*), Elazar b. מזח à Tolède, R. Tam d'Orléans, Aron de פלוג. Z mentionne Josef b. פלאט f° 220, 16 *b*. Aron de פולג (serait-ce Aron de Foulques ? ou le Aron פולצי de *Rabbins français*, 441, où nous supposons, du reste, qu'il faudrait plutôt lire פוליני Poligny ?) — Z a pour date 4965, comme O 94 ; dans O 103, il y a, par erreur, à ce qu'il semble, 4985 (l. 9), car la date 4985 (l. 7) y est sûrement aussi pour 4965. — Ces dates sont, en partie au moins, fausses : Abraham Ab-bet-din est mort entre 1172 et 1185 (Gross, *Monatsschr.* 1868, p. 286) ; Jonatan Cohen, de Lunel, vivait encore 1211, puisque c'est l'année où il alla en Palestine (V p. 113, l. 23-26 ; etc.) La date 1185 pour Abraham Ab bet-din est confirmée par nos observations sur Z 220, 20 *b*.

94, 28 ; 96, 6 ; 102, 19. Sur Moïse b. Nahman, voir nos observations sur Z 221, 29 *a*.

94, 29. Fernand III, m. 5012 (= 1252), date juste ; il règne 30 ans, donc, à partir de 4982 (1222) ; l'auteur est conséquent avec lui-même, mais, en réalité, F. règne 35 ans, à partir de 1217. — O 95, l. 2. Il épouse Béatrice, fille de Philippe, roi de Constantinople (c'est Philippe de Souabe) ; il prend Loxa (aujourd'hui Loja), Cordoue et toutes les villes de la Frontera. — l. 3, la date קל"ו à changer en רל"ו (1236). — l. 4 et l. 5, le ד' אלפים à changer en ה' אלפ'. — O 108, 20, a, pour la date de la mort, ק"כ (5020) au lieu de קי"ב (5012).

95, 4 et 5. Pour ד' אלפים lire ה' אלפים.

95, 5. Au lieu de הסרדי, il faut peut-être הספרדי ; cf. Z 221, 36 *a*.

95, 7. Au lieu de וכן אויניני, il faut, en un seul mot, ובנאוינטי ; voir nos observations sur Z 221, 38 *a*.

95, 9. Le roi de Léon qui meurt est Alfonse IX, mort 1230 ; il faut donc lire תתקצ"א (4991), non תתקס"א.

95, 9. La suite chronologique montre qu'il faut, pour la date de la

mort de Jacob de Corbeil, changer 4963 en 4993, comme dans Z 221, 1 *b*. Le 4961 précédent de la même ligne doit aussi être changé en 4991, comme nous venons de le voir.

95, 11. La date incomplète se trouve complétée (4996) par O 103, 14, et Z 221, 4 *b*. C'est l'année où Moïse de Coucy a commencé ou est censé avoir commencé son ouvrage. Cette date est évidemment empruntée au *Semag*, lois positives, n° 3. D'après le *Schaaré Sion*, d'Isaac de Lattes, *Magazin*, de Berliner, IV, 1877, p. 73, l. 25, Moïse de Coucy est mort en 5042 (1282).

95, 11. Le texte contient plusieurs fautes. Il prend ראבן, qui est Eliézer b. Natan, gendre d'Eliakim, pour Abraham b. Natan ibn Iarhi, auteur du *Manhig* et du *Mahzik habbédek*. En outre, זקנו n'est juste que si on le prend dans le sens d'ancêtre éloigné, on peut l'appliquer à Eliakim, mais nous croyons qu'il se rapporte plutôt à Eliézer. Il faut donc, dans notre chronique, changer le nom d'*Abraham* en *Eliézer*, effacer les mots בעל המנהיג חב׳ מחז׳ הבדק, et traduire : Eliakim, beau-père d'Eliézer (b. Natan), ancêtre de Mordekhai. Il faut corriger les mêmes erreurs dans Z 221, 12-13 *b*, qui a pour date 4996, non 4998. Voir Zunz, *Literaturg.*, p. 259 ; Kohn, dans *Monatsschr.*, 1877, p. 81 ; 1878, p. 46. Les fautes du texte sont peut-être dues à des copistes maladroits, qui ont cru bien faire en expliquant et complétant à leur guise les données de l'auteur.

95, 12. La phrase n'a aucun sens si, à la fin de la ligne, on n'ajoute pas le mot בטולטילה « à Tolède », comme dans Z 221, 19 *b*. Le sujet de והעיד בספרו est Abrah. b. Nat., qui a été à Tolède (préface du *Manhig*) en 5064 (1304). V. *Jubelschrift Zunz*, p. 122.

95, 14. Au lieu de 4998, O 103, 16, a 5005.

95, 14-15. Cid Ruy Diaz prend Valence en 5998 (1238). Il y a ici confusion : le Cid a pris Valence en 1094, mais, la ville reprise par les Maures, fut conquise par Jayme Ier d'Aragon le 29 septembre (jour de la saint Michel) 1238. M. Fidel Fita propose de lire דר au lieu de ע״ר : la « Valence du Cid » fut conquise en 1238, et cette expression est nécessaire pour distinguer cette ville de la « Valence de don Juan », dans la province de Léon. Voir M. Fidel Fita, dans *Boletin*, 1888, p. 94.

95, 16. Ici encore, comme l. 11, אבן ירחי vient de la confusion d'Abrah. Iarhi avec Eliézer b. Natan ; il faut le remplacer par Eliézer b. Natan et traduire : Joel Ezri (b. Isaac Hallévi), gendre d'Eliézer b. Natan ; même correction, O 102, 13. Ici, date 5004 ; O 103, 17, a 5005. Voir *Monatsschr.*, 1878, p. 89.

95, 18. Méir Hallévi b. Toderos Abulafia, de Burgos, m. Tolède, Pâque 5004 ; *id.*, Z 220, 44 *a* ; 221, 30 *b* ; m. 5007, O 103, 17 (confusion du ד et du ז). Il est le רמ״ה de Z 222 *b*.

95, 19. Alfonse (Alfonse X le Sage, 1252-1284, règne 32 ans). אחריו veut dire après Fernand III. Règne ע׳ (70) ans, lire ל (30) ans ? ou plutôt מ (40 ans), puisque l'auteur fait commencer le règne

de son successeur Sanche en 1292 (voir O 96, 16). Règne en נ"ב, lire י"ב (5012 = 1252), comme le prouve le ר"ץ du שיזר ; רכ"ב ne s'accorde ni avec נ"ב, ni avec י"ב ; il faut évidemment changer en רנ"ב. Le נ"ב inexact vient peut-être de la date chrétienne, qui est (12)52. — O 108, 23, a la date juste pour l'avènement, 5012 (1252).

95, 20 et 108, 24. Le nom propre est doña Violante, épouse d'Alfonse X.

95, 22. Voir 108, 26, et Z, 222, 6 *a*. Le גודשאל בן מונשי הכהן de 95, 24, et le גיראש בן מונטי החכם de 108, 26, sont probablement le יהודה בן משה הכהן de Z 222. Comme Z était bon astronome, on peut supposer qu'il était bien informé de ces choses. Du reste, dans le גודשאל de O 95, il y a sûrement גודש = Judas, et le גיראש de O 108 est encore pour גודאש. D'après Amador, *Historia de los Judios en España,* I, 448, il y aurait eu deux Juda associés aux travaux des Tables alfonsines, un Juda b. Mosca et un Juda Cohen, mais il semble que ces deux Juda sont identiques On n'a, en réalité, qu'un seul personnage, Juda b. Moïse Cohen (Alfaquim = le קונשיבל de notre texte ?). Le מונטי ou מונשי vient de la forme arabe du nom de Moïse. Voir, du reste Graetz, VII, note 6 de la fin du volume. — אלבוחטאני paraît être pour אבו אלחסאן (voir Z 222) ; les tables mentionnées sont celles de Razi, appelé Abderrahman b. Omar b. Mohammed b. Sahal as-Soufi Aboulhassein Arrazi.

96, 2 ; 109, 4. On reconnaît dans les mots espagnols les *Siete Partidas* d'Alfonse X.

96, 6. Manque Nissim, élève de Moïse b. Nahman, m. 5024, d'après passages parallèles O 103, 22, Z 222, 37 *a*. Y aurait-il, chez O 96, quelque confusion entre Nissim Gerondi et Jona Gerondi, m. 5024 ?

96, 8. L'auteur a mis à tort *Abraham* au lieu d'*Eliézer* ; on a ici Eliézer b. Joel Hallévi, ראבי"ה, dit Abi Ezri, m. 5024 ; même correction 103, 21 ; compléter le nom dans Z 222, 35 *a*. Cf. Kohn., *Monatsschr.*, 1878, p. 42. Voir aussi, sur cet Eliézer, Gross, dans *Monatsschrift*, 1885.

96, 10. Iehiel b. Ascher, père du Rosch, m. *hol-hammoëd* de *Succot* 5024 ; *id.*, 104, 10 et Z 222, 41 *a*. L'histoire du שחק בארונו se trouve O 96, 11 ; 103, 25, et 104, 14 ; Z 222, 42 *a*. Dans O 96, 10, il faut effacer, après נינו, les mots של הראש ז"ל, car נינו veut dire ici « petit-fils de Iehiel ». Le נינו של הראש vient de la confusion du Juda mentionné ici avec l'autre Juda b. Ascher, dont il est question Z 225, 32 *a* et 16 *b*.

96, 13. Au lieu de סהולה, Z 229, 9 *b*, écrit צהולה.

96, 14. Pour אטרא (cf. 104, 29), Z 222, 16 *b*, écrit אייר, ou, d'après O xv, אור.

96, 16 et 109, 7. Sanche (Sanche IV, 1284-1295, règne 11 ans). Règne 5052 (1292) ; cette date, on le voit, n'est pas juste.

96, 17. Moïse b. Semtob, m. 5053 ; cf. O 105, 1, et surtout Z 222, 23 *b*. — Aron Hallévi, m. 5024. Z 222, 30-33 *a*, a 5024 ; *ibid.*, 24 *b*, il a, pour la même personne, 5021, mais la suite chronologique paraît indiquer qu'il faut 5051. Ou serait-ce deux personnages différents ?

96, 20. Hayyim b. Samuel b. David écrit 5051 ; O, 105, 4, a 5030, mais la suite chronologique montre que la leçon est sûrement fausse ; nous supposons qu'il faudrait חמשים au lieu de שלשים (l. 6 ; voir l. 8), c'est-à-dire 5050 ; dans Z 223, 3 *a*, il faut probablement lire 5051 au lieu de 5021.

96, 20 etc. et 109, 8-9. Fernand (Fernand IV, 1295-1312, règne 17 ans). Règne 5062 (1302), date fausse, mais qui s'accorde avec le 5052 de Sanche IV, puisque Sanche a régné, d'après notre auteur (voir 96, 16), de 10 à 11 ans. Règne י"א (11) ans ; en réalité 17 ans, mais comme notre auteur fait commencer le règne d'Alfonse XI, successeur de Fernand, 5 ans trop tôt, il est évident qu'il a parfaitement voulu mettre ici י"א (voir 97, 14). — Pour שינאני (O 96, 20) il faut שאנגי « Sanche ».

96, 21. La ville אלקדיטר est Alcaudete, prov. de Jaen.

96, 26. Méir de Rothenbourg, m. 5065 ; *id.*, 223, 6 *a* ; O 105, 8, a 5061.

96, 28. Mordekhaï (b. Hillel), maître du Rosch, m. 5070 ; O 106, 2 : élève de Moïse de Coucy et de Méir b. Baruch, m. 5070 ; Z. 223, 1-4 *b* : élève de Moïse de Coucy et de Méir b. Baruch, condisciple du Rosch, m. 5070. D'après Kohn, *Monatsschrift*, 1877, p. 113, il serait m. 1298, non 1310 ; mais d'après *Monatsschr.*, 1871, p. 424, le Mardochée mort en 1298 serait un autre rabbin.

96, 29. [Simson b. Çadoc] תשב"ץ, m. 5072 ; cf. 106, 4, et Z 223, 6 *b*, qui seul donne le nom de Simson b. Çadoc.

97, 3. Ascher b. Iehiel (Rosch), m. samedi 9 marhesvan 5088 ; m. 5088, O 106, 11. O 109, 13-16, qui semble donner 5078, n'est pas en contradiction avec O 106, car il y faut sûrement changer 5078 en 5088, chiffre assuré par la date de la mort du roi de France (1328) ; voir la note suivante.

97, 4, et 109, 13. Le roi de France qui meurt en 5088 (1328) est Charles IV. Le passage est emprunté à Menahem b. Zerah, צידה לדרך, édit. Sabionetta, 16 *a*. — 97, 7. Il faut évidemment lire אשטיליא Estelle, car Séville n'est pas en Navarre ; cf. Menah. b. Zerah, et E 65, l. 1 et suiv. — 97, 6, a 9000 Juifs tués ; O 109 et E ont 6000 ; Menahem a « environ 6000 ».

97, 10. Sur Gonzalo Martinez, voir V n° 10, p. 30, qui donne tous les détails. Le signe נר"ר (l. 12) n'est pas d'accord avec la date 5100 de l. 11 ; il faut lire מ"ס, comme l'a Z 224, 30 *a*. O 109, 23, a ק"י (5110 = 1350), mais il faut ק' (5100). Voir Graetz VII, 321.

97, 14. Alfonse (Alfonse XI, 1312-1350, règne 38 ans). Suivant notre observation sur 96, 20, notre auteur fait commencer le règne d'Alfonse XI 5 ans trop tôt, en 5067 (1307) ; il dit, avec raison, que ce règne finit en 5110 (1350), ce qui fait bien les 43 ans de

l. 14, le chiffre 5067 est donc bien la leçon de l'auteur. — O 109, 16, a, pour l'avènement, 5017, probablement par erreur de copiste, au lieu du 5067 de 97, 14. D'après ce même passage de O 109, le règne d'Alfonse dure 42 ans (l. 17). *Ibid.*, l. 21, où il devait y avoir la date 5140 de la mort du roi, il y a probablement une lacune, il faut lire, sans doute : (רצה לומר) ה' אלפים וק"ר ר"ל לוצורה.

97, 15. Les enfants d'Alfonse XI nommés ici sont, les uns, enfants légitimes ; les autres, enfants naturels. Il y avait, dans le nombre, deux Pedro, dont l'un enfant naturel; deux Fernand, dont l'un enfant naturel. Les deux פראנקי représentent, sans doute, un de ces Fernand et un autre fils, don Fadrique (voir 109, 18) ; don תיליאו est don Tello ; doña Leonor est ou bien Leonor de Guzman, mère de don Sanche, fils bâtard du roi, ou bien la fille de ce même don Sanche ; elle n'est pas la fille d'Alfonse XI. — O 109, 18, נגלור est, sans doute, תליו Tello.

97, 16. צוה לעשות הגלחים ווינווייאש ordonna d'instituer les moines Hieronios (= Hieronymites), moines qui étaient puissants au temps de l'auteur de la chronique. Au lieu de ווינווייאש, il semble donc qu'il faille lire הירונייאש.

97, 17. Les villes prises sont Alcala la Real, Algésiras, Pliego (aujourd'hui Priego) et Olvera, prov. de Cadix (voir 109, 19).

97, 18. Alfonse IX meurt de la peste noire, le vendredi saint 1350. Si on compare avec 109, 20, et si on remarque que l'auteur transcrit quelquefois le *b* ou le *v* par פ (plus haut פילונטי pour Violante, 95, 20 ; voir aussi 99, 3), et que, d'autre part, la peste passait pour être l'effet d'un insecte (*landre*, dit la chronique d'Alfonse XI, ch. 341 ; aujourd'hui *liendre*), de sorte que l'année de la peste pouvait s'appeler l'année du « liendre », on sera tenté de lire פרנאייש שאון די לינדרי « viernes saun (= saint) de liendre ». — O 109, 20, au lieu de ניירנש, il faut naturellement ביירנש « viernes » ; אין pourrait être notre שאון ; nous ne savons si בונסייאנו est quelque chose comme Passion, vendredi saint de la Passion.

97, 20. Josef דונאסינה, et O 109, 22, Josef בואסמה, est probablement Josef d'Ecija דיאיסיגה de Z 224, 33 *a*.

97, 23. Les deux rois mentionnés sont Pèdre le Cruel et Henri de Transtamare. — מנוטיאל (note 10) est juste, et ne doit pas être changé en מנואיל ; c'est מונטיאל, Montiel, où Pèdre le Cruel fut mis à mort par Henri.

97, 24 et 109, 25. Souffrances des Juifs sous Pèdre le Cruel ; récit emprunté à Menahem b. Zerah, édit. Sabionetta, 16 *b*.

98, 1. Lévi b. Gerson, m. 5130 ; O 106, 24, m. 5150, mais la suite chronologique montre qu'il faut lire ici aussi 5130 (voir O 106, 26). Z 224, 6 *b*, a également 5130, mais il doute du chiffre et suppose que Lévi b. Gerson était mort avant 5121. En réalité, Lévi

b. Gers. serait mort en (ou vers) 1344, d'après *Hebr. Bibliographie*, VII, 1864, p. 83 ; cf. *Revue*, I, p. 80. Les dernières observations astronomiques faites par Lévi b. G., d'après les indications que nous avons prises dans le Vᵉ livre (manuscrit de la Biblioth. nat. de Paris) de son *Milhémet*, sont de 1339. — Voir aussi Gross, dans *Monatsschr.*, 1879, p. 22.

98, 5. Henri de Transtamare, m. 5135 (1375) ; ne faudrait-il pas קל"ח, 5138 (1378), qui serait plus juste, puisque Henri de T. est mort en 1379 ?

98, 5. Hasdaï Crescas, m. Saragosse, 5140 ; *id.* O 98, 6 et 106, 26, et Z 225, 26 *a*. La date est fausse, Hasdaï est mort fin 1410 ou au commencement de 1411, comme le prouve Graetz VIII, note 2 de la fin, et notre étude sur Josef Haccohen (description du ms. L). La date 5140 au lieu de 5170 vient de la confusion du ד avec le ז. Z donne à tort Hasdai comme maître d'Isaac b. Schéschet (cf. O 106). Le texte utilisé par O 106 paraît avoir été mal interprété par Z. Au lieu de lire : « Isaac b. Schésch., élève de R. Nissim, et Hasdaï Crescas et Simon Duran, etc. », il aura lu : « Isaac b. Sch., élève de R. Nissim et *de* Hasdaï Crescas, etc. ». Voir sur Isaac b. Sch., Jaulus et Kaufmann, *Monatsschr.* 1875 et 1883, et הכרם, Varsovie, 1888, p. 1 à 26.

98, 7. Jean (Jean Iᵉʳ, 1379-1390) ; m. 5151 (1390-91) ; 23 ans, chiffre faux, puisque Jean règne tout au plus 12 ans ; au lieu de כ"ג il faut peut-être כי"ג, c'est-à-dire environ 13 ans. — Même correction O 110, 2.

98, 9. Ere de שיזר (César-Auguste, 38 ans avant l'ère chrét.) abolie en 5151 (*id.* O 110, 3). Z 225, 29 *a* dit aboli 5141 ; Zm. a aussi 5141 (1381). Il est généralement admis que cette ère fut abolie aux Cortès de Ségovie, de 1389. Le 5141 de Z est probablement pour 5148, par confusion du *alef* et du *hêt*.

98, 12. Le ארסדיינו est l'archidiacre Ferran Martinez, de Séville. Voir Graetz VIII, p. 56 et suiv.

98, 14. Pour באולינסיא, il faudrait בואלינסיא, « à Valence ».

98, 15. Henri (Henri III, 1390-1406). Règne 16 ans, ce qui est juste ; m. 5165 (1405). — O 110, 8, règne 14 ans (lire 16) ans ; m. 5165.

98, 16. Méir Alguadez vit et écrit 5182, mais comme il est du temps de Henri II, il faut lire 5162, comme l'a l'édition de Z, de Cracovie, fᵒ 134*a*, l. 11, et comme le montre ici la suite chronologique. O 110, 8, n'a pas de date ; Z 225, 11 *b*, il faut probablement lire קס"ב ou au moins ק"ס, comme le porte l'imprimé ; la correction de O xv, qui veut lire ק"ט, est fausse. Voir aussi U 23.

98, 20. Jean de Portugal (c'est Jean Iᵉʳ, 1385-1433) ; son expédition à Ceuta, 1415 ; m. 1430 (5190 ; lire 5193 ?).

98, 23. Duarte de Portugal (1433-38), règne 5 ans. -- Pedro דילגינטרי del Cintre (pour de Coïmbre) lui succède (en qualité de régent, pendant la minorité d'Alfonse V) et règne 24 ans. En réalité sa

régence dura 7 ans, 1439-1446 ; il faut probablement lire כז׳ (non כ״ד), c'est-à-dire environ 7 ans.

98, 24. Alfonse de Portugal succède à Pedro, va à טעאר (lire טנגר, Tanger) en 5220 (1460). — l. 27, מאפולש דוראדש des (cavaliers aux) *espuelas doradas*, éperons dorés.

99, 2. Jean (Jean II, 1406-54). Règne 49 ans, m. 5240. Son prédécesseur, Henri III (98, 15), étant mort 5165, et le règne de Jean étant de 49 ans, la mort de Jean doit être en 5214 environ ; de plus, le signe mnémonique הצדיק אבד (l. 4) donne 5216 ; la date de l. 3 est donc sûrement רי״ד ou רי״ו (5214 ou 5216), non ר״מ. O 110, 17, a, pour la date de la mort du roi, le chiffre exact 5214, et pour son avènement il a 5164 (1404). — O 99, 2, lire לגירנו, *en juin*.

99, 3. פאליחליר, lire פאלידולי״ד Valladolid.

99, 3-6. Isaac Campanton, mort à Peñafiel en 5283 (cf. 97, 21) ; Isaac Campanton de Léon, et ses disciples, O 107, 5 ; m. à Peñafiel 5223, O 107, 17 ; Salomon, père d'Abraham de Torrutiel, a été son élève, O 107, 5 ; Is. b. Jacob Campanton, gaon de Castille, m. à Peñafiel 5223, Z 226, 6 à 11 *b*. La date 5283 de O 99 est évidemment fausse, car elle donne 1523, époque à laquelle il n'y avait plus de Juifs en Espagne ; la suite chronologique indique qu'il faut lire 5223, et que, du reste, toutes les dates de O 99, l. 3 à 6, sont fausses. Nous supposons, comme nous l'avons déjà dit, qu'au lieu de ר״מ (l. 4) il faut lire רי״ד, ou, peut-être, avec une erreur de deux ans, רי״ו ; au lieu de ר״נ (l. 5), lire ר״כ ; enfin au lieu de רפ״ג (l. 6), lire רכ״ג.

99, 6. Alfonse (Alf. V) de Portugal prend Tanger et Arzilla le samedi 24 août 5231 (1471) ; cf. 110, 22. Le 24 août 1471 était bien un samedi.

99, 10. Henri (Henri IV, de Castille, 1454-74). Règne 21 ans ; m. 5235 (1474-75). O 110, 21. Règne 28 ans (lire 21, c'est-à-dire כ״א, non כ״ח).

99, 12. Fernand (Ferdinand V le Catholique, 1474-1504). Règne 19 ans. en 5235 (1474). Au lieu de 19 ans de règne, il faudrait 29 ans ; l'auteur a-t-il fait une erreur de soustraction ?

99, 13. Alfonse (Alf. V) de Portugal fait une incursion en Espagne ; il est battu vendredi 3 adar 5236, « qui est le 1er mars 1476 » (l. 12-13). Pour la date hébraïque, si elle doit correspondre au 1er mars, il faut lire 5 adar II (non 3 adar). — O 110, 28, a la date 5238, mais 111, 4, il a aussi, pour le même fait, vendredi 3 adar 5236. En 5238, le 3 adar était bien un vendredi, mais il ne tombait pas au 1er mars.

99, 21. Alhama (près Grenade) prise 5242 (1482) ; *id.*, O 111, 6.

99, 26. Les villes prises sont d'abord Ronda et Marbella ; puis Carthagène, si l'insertion du ט est juste ; cette insertion paraît, du reste, assurée par le passage parallèle de Z 227, 3 *a* : Carthagène est peut-être ici le Carteya, ou encore Carteyena, situé au pied de

la hauteur de Gibraltar; voir Dozy, *Hist. des Musulm. d'Esp.*, II, 32. קסארה est (voir Z 227) Cazar Abulena, appelé encore Czarabulena et Czarbonela. Voir Dozy, *Recherches sur l'hist. et la littér. de l'Esp.*, 3e édit., I, 326; Mariana, l. 25, ch. 5. — Le חבל השרקיאה est le district de l'est du royaume de Grenade, appelé Ajarquia (voir Mariana, liv. XI, ch. XVII et XVIII).

102, 1. Voir 93, 4.

102, 13. Sur Efraim de Ratisbonne, voir O 94, 6; 103, 16; Z 218, 8 *b*, et 221, 19 *b*.

102, 18. Contient deux fautes, l'une du copiste, l'autre de l'auteur. La faute du copiste est dans la date 4958, qui n'a rien à faire là, entre des dates 4935; il faut sûrement lire 4935, année de la mort de Simsom b. Abraham (O 94, 11). La faute de l'auteur consiste en ce qu'il attribue à Simson (b. Abraham) le *Séfer Keritot*, qui est de Simson b. Isaac de Chinon. O 96, 29, à 97, 1, n'a pas Simson de Chinon, qu'il devait placer en 5072; O 106, 4, l'a également omis (parce qu'il copie O 96? et parce que tous deux confondaient les deux Simson?); cf. Z 218, 30 *b*.

102, 19. Juda b. Samuel Hallévi, le grand poète, m. 4935; O 94, 12, et Z 219, 3 *a*, ont 4938 (confusion du ה et du ח). La vraie date serait 4938, d'après Cassel, page v de la préface à sa traduction du Khozari. — Isaac הדרבל est probablement Isaac קרדנל (Cardinal). Voir O 94, 12, Z 219, 5 *a*; pour cet Isaac aussi les textes varient entre 4935 et 4938.

102, 27. Voir 94, 16.

102, 30 à 103, 1. Voir 94, 23.

103, 1. Traduire : Baruch de Worms, élève de Rabbénu Tam et d'Isaac b. Samuel, a composé le *Séfer hatterumot*.

103, 7. Lire 4965, non 4985; la suite chronologique montre que 4985 est une faute de copie. La date 4965 est assurée par le signe נה"ר. — Sur Lunel au lieu de Narbonne, et, en général, sur 103, 7 à 9, voir 94, 25.

103, 9. Ici encore changer 4985 en 4965.

103, 12 et 13. Voir Z 221, 23 *a*.

103, 16. Voir 95, 16-17.

103, 20. Méir Cohen, de Narbonne. Cf. O 96, 7, Z 222, 32 *a*, qui disent que Méir Cohen est m. 5024. Est-ce que, à la fin de la ligne 103, 20, il manquerait les mots שנת כ"ד ?

103, 21. Lire *Eliézer* non *Abraham*; voir 95, 11.

105, 1 et 4. Voir 96, 17 et 96, 20.

105, 6. Lire 5050? Voir 96, 20. — Z 223, 4 *a*, a, pour la mort de Péreç, 5060, non 5055.

106, 2. Pour la mort de Salomon b. Adret lire ה' ע' non הת'ע. Voir, 96, 28, et Z 222, 32 *a*.

106, 4. Voir 96, 29.

106, 11. Voir 97, 3.

106, 13. Voir 97, 4.

106, 16. Cet Israël est frère d'Isaac Israéli, Z 224, 14 *a*.

106, 24. Voir 98, 1.

106, 26. Voir 98, 6.

107, 1. Le זאת השנה est l'année où écrit l'auteur, Abraham Torrutiel, 5270 = 1510. Le morceau entier, jusqu'à 107, 1, a de l'analogie avec Z 226 *a*.

107, 2. Après la date 5270, il y a peut-être une lacune, car la suite n'est pas claire. — Ibn Hasdaï : dans Z 225 *a*, il y a plusieurs Hasdaï nommés, comme ici, dans le voisinage de Mattatia (l. 17 *a*, l. 29 *a*, sans parler de Hasdaï Crescas, l. 17 *a*). — Josef Albo fait les *Ikkarim* 5185, Z 225, 35 *a*, voir Stnschn., col. 1442 ; שכונתו, dans Z, veut dire « son domicile ».

107, 17. Voir 99, 6.

107, 22. Voir 92, 15. Il faut remplacer la date 5000 par 4000 ; la date 9 vient de ce que l'auteur a pris תשע"ה (775) pour תשעה (9) ; la vraie date est donc 4775.

108, 9 à 12. Le noyau du passage est la date תשפ"ו (ou peut-être תשפ"ז ; voir O 92, 23), laquelle se place entre la date תשע"ה de 107, 23, et la date תתקי"ד de 108, 12. Notre texte est évidemment corrompu, puisqu'il raconte un fait de 4950 avant un fait de 4386 (l. 10), et que, pour la prise d'Alméria par les Arabes, il a deux dates différentes, 4950 et 4917 (l. 11 et l. 12). Pour le rectifier, il faut se rappeler que, pour nos chroniqueurs, par suite d'une erreur expliquée plus haut (O 92, 23), Jérusalem fut prise par les croisés en 4786 (1026), puis reconquise par les musulmans en 4187 (תתקמ"ז, comme l'a très bien Aron de Lunel, O 191, 3), mais d'autres chroniqueurs juifs, suivant en cela Alharizi (*Tahkemoni*, ch. XXVIII ; voir Z 95, 14 *a*), ont, au lieu de 4187, le chiffre rond תתק"ן = 4190. Nous croyons donc qu'il y a, dans notre texte, transposition et fausse ponctuation, il faut lire : ובימיו נלכדה ירושלים תוב"ב על יד אדום שנת ד' אלפים תשפ"ז ונלכדה על יד הישמעאלים שנת ד' אלפים תתק"ן. נלכדה נבארה וג'. Comme nous l'avons déjà fait observer, à propos de O 94, 1, le mot נבארה (108, 10) est faux : il faut probablement lire פראגה Fraga, et on a, en effaçant le point de la fin de la ligne 10 et en corrigeant la date fausse de la ligne 11 : נלכדה פראגה וטורטושה מיד הישמעאלים שנת ד' תתק"ז. On pourrait aussi proposer de lire נלכדה לירידה דנבארה וג'. La vraie suite chronologique est ensuite la date תתקי"ד de la l. 12, puis la date תתקנ"ו de la l. 16 (voir notre observation sur cette ligne). Les faits racontés entre ces deux dates sont le préambule obligé de l'affaire de 4956 (1196) et ne sont pas dans la suite chronologique. Josef d'Arévalo (93, 9) les avait mis à leur bonne place, avant le récit de la prise de Fraga et de Tortosa. Sur le sens des dates תתס"ב et תתפ"ב (lignes 12 et 14), voir nos observations sur O 93, 9.

108, 21. Béatrice, fille de Philippe (lire פיליפי), voir 95, 2.

109, 1. Ce passage prouve, entre autres, qu'Abraham Torrutiel a

utilisé Josef b. Çaddik, d'Arévalo; le חכם אחד n'est autre que Josef; voir O 95, 25 et suiv.

109, 17. Voir 97, 15.

109, 20. Voir 97, 18.

110, 16. Au lieu de קכ"א lire קנ"א.

110, 18. Voir 98, 26.

110, 21. Voir 99, 10.

110, 22. L'endroit où va le roi manque; voir 98, 24. — Lire עלה, non ועלה; voir 99, 13.

110, 28. Voir 99, 13.

111, 6. Voir 99, 21. בוקאליס, lire די קאליס, de Calix, forme usitée de Cadix; Zm. a די קדיס, de Cadix; voir Z 226, 40 *b*.

112, 14. Don Abraham Senior, rabbin des communautés juives d'Espagne en 1492. Capsali (*Likkutim*, p. 73, l. 3) l'appelle seulement מגדולי ספרד.

178, 16. Les synchronismes 975 de la destruction du temple et 1356 de l'ère des Séleucides, donnent 4804 de la création; il faut donc lire תת"ד, non תת"ז. C'est la date de la rédaction primitive du petit ouvrage commençant O 176. Cf. Zunz, *Gottesdienstl. Vorträge*, p. 135.

4. *Schébet Jehuda d'Ibn Verga.*

(Désigné dans cette étude par la lettre V).

N° 4 (p. 3). Pour ben הומרד, il faut lire תומרת. Pour la date, O 77, 21, a 4902, mais aussi (voir les variantes dans les notes) 4872, comme ici. Z 214, 35 *a*, a aussi 4902 (1142), qui est exact (Graetz VI, 170), à quelques années près. La différence des dates vient sans doute d'une confusion entre תתק"ב et תתע"ב. — Voir Neubauer, *Letterbode* VI, 22. — Voir aussi plus loin V 30.

N° 5 (p. 3). Voir U 24, qui a les mêmes détails.

N° 6 (p. 4). Sur ce chapitre important il faut voir U 16.

N° 7 (p. 7). Alfonse et sa controverse avec le savant Thomas. — l. 2, en remontant : ריניש, probablement le Rhin ; קארוטי, les Croates ; בושמין, serait-ce la Bosnie ? כוראמין, nous ne savons ce que c'est. P. 19, à la fin de l'alinéa, le roi fait mention d'une grande peste qui eut lieu de son temps et d'une peste qui dura trois ans à Rome. Si c'était la peste noire (1348), le roi serait Alfonse XI, qui régna de 1312 à 1350; mais le roi mentionne cette peste comme un de ses anciens souvenirs, ce qui ne serait pas possible si elle avait sévi deux ans avant sa mort. Voir le numéro suivant.

N° 8 (p. 25). Affaire de meurtre à Ecija et Palma, ici encore sous le « grand roi » Alfonse. Dans ce morceau sont nommés don Abraham Benvenist et don Josef Naci. Ce sont bien ces deux personnages, à ce qu'il semble, qui sont mentionnés dans le morceau

de V, p. 115-123, qui a plusieurs points communs avec le nôtre. Là aussi le roi s'appelle Alfonse, là aussi apparaît le grand savant Thomas, comme dans le n° 7. Les trois morceaux n°s 7, 8 et p. 115-123 doivent donc être placés à la même époque. Graetz (VIII, p. 404) paraît avoir raison de dire que don Abraham Benvenist est celui de notre *Règlement* de 1432 (*Revue*, XIII, 187). Il en résulte que le nom d'Alfonse, dans nos trois morceaux, est erroné et qu'il faut probablement le remplacer par Jean II. Depuis Alfonse X le Sage, les rois d'Espagne, pour des écrivains peu au courant de l'histoire, devaient tous s'appeler Alfonse. — Nous remarquons, en outre, que l'histoire du *calice*, qui se trouve à la fois, avec des différences pourtant, dans le n° 7 et dans le morceau p. 115, fournit aussi un argument pour l'identification des deux morceaux. Josef Naci, de p. 121, l. 1, pourrait être Josef Benvenist, fils de don Abraham (contre Graetz VIII, 404). Le frère Paul (p. 116, l. 13) peut être Paul de Burgos, juif baptisé en 1390, nouvelle preuve que tous ces dialogues sont postérieurs à Alfonse X ou Alfonse XI. — Sur Thomas, voir Graetz VIII, p. 407. — La seule difficulté, à notre avis, qu'on pourrait opposer à cette identification du n° 7 avec le morceau de la p. 115, c'est que le בנבנישת הזקן de ce morceau pourrait être le Abraham (Benvenist) Senior, contemporain de l'expulsion de 1492 (voir Graetz, p. 406, qui a une opinion différente), et le Josef Naci serait un personnage sur lequel nous n'avons pas d'autres renseignements, peut-être bien Josef b. Semtob (Graetz, p. 406). Le morceau, dans ce cas, serait simplement une transposition du n° 7 à une époque postérieure, transposition amenée par la confusion entre l'Abraham Benvenist de 1432, et son petit-fils Abraham (Benvenist) Senior, de 1492 (voir Z 226, 30 *a* ; Abraham Benvenist serait cet Abraham Senior, petit-fils de l'Abraham Benvenist de 1432).

N° 9 (p. 29). Voir U 1.

N° 10 (p. 30). Affaire de Gonzalo Martinez, racontée par Graetz VII, 321, d'après V; cf. O 94, 7. Le roi est Alfonse XI ; et la date de l'événement, 5100 (1339-40). — l. 14 de la p. 30 : גאין est naturellement Jaen ; אלגרבי est Algarve ; pour מולינא lire, d'après *Vara*, מאלגא, Malaga. — l. 18. Il n'est sans doute pas impossible qu'il faille lire, comme le suppose Graetz (VII, 313) : Josef b. Efraïm בנבנשת Benvenist, mais cela n'est pas prouvé, à ce qu'il nous semble. Dans tous les cas, ce Josef ne peut être identique au don Juçaf (גרשפי) Benvenist du n° 7 (p. 18, l. 6). M. Graetz, en faisant cette identification, avait oublié que, d'après lui, le n° 7 est du temps de Jean II. Le Josef Benvenist du n° 7 est Josef b. Abraham Benvenist, fils du don Abraham Benvenist de 1432 (voir Z 226, 13 *a*), et la présence de ce nom à cette place est une nouvelle confirmation de l'hypothèse de M. Graetz sur la date du n° 7. Si Josef d'Ecija est, en réalité, un Benvenist, les mots douteux de O 97, 20 et 109, 22 (voir notre note sur O 97, 20) doivent

peut-être se lire בנבנשת. — P. 31, l. 9, en remontant : au lieu de חתן, lire חסן.

N° 11 (p. 33). Année 5250 (1490), persécution en Savoie, Piémont, Lombardie, Sicile, Roussillon (?). La *Vara*, au lieu de 5250 de la Création, a 1250 de l'ère chrét., par erreur, sans doute. Elle prend סרדיניא pour Cerdagne, probablement avec raison. Au lieu de פלורינצייא (l. 3 de l'alinéa), il faut peut-être פרווינצייא (l. 8 de l'alinéa). Nous ne savons pas, au juste, quels événements l'auteur a en vue. L'article doit être du dernier rédacteur du livre, car il n'y a guère eu d'*anusim* en Provence avant l'édit d'expulsion de 1501. Sur ces *anusim* provençaux, voir l'article de M. Haguenau dans *Annuaire des Archives isr.*, de M. H. Prague, 3e année, 5647, p. 45.

N° 12 (p. 34). Histoire de meurtre à Ocaña.

N° 13 (p. 36). Le confesseur de la reine ; mauvais effet de son sermon sur le roi.

N° 14 (p. 37). Histoire de Sancha, sœur du pape. Voir V 39 et U 17.

N° 15 (p. 39). Enfants qui jouent à colin-maillard à מונטישון Monzon (*Vara* : Montesuma).

N° 16 (p. 39). Accusation de meurtre déjouée par le roi ; le roi veille sur les Juifs, il ne dort ni ne sommeille.

N° 17 (p. 40). Affaire de meurtre en France ; intervention d'un ambassadeur musulman! A peut-être quelque relation lointaine avec U 10. L'intervention d'un musulman en faveur des Juifs est curieuse. Elle se placerait nécessairement avant 1394, date de l'expulsion des Juifs de France.

N° 18 (p. 42). Persécution en Angleterre, les 2000 Juifs de Londres, U 12 ; voir aussi V 20.

N° 19 (p. 43). Persécution à Naples et Trani. Paraît avoir quelque rapport avec U 11. — l. 15 de l'alinéa, ברא est, sans doute, la ville de Bari.

N° 20 (p. 43). Au lieu de צרפת (l. 1 de l'alinéa), il faut mettre « Angleterre »; U 12 et V 18 ; cf. Graetz VIII, 363 ; VII, 192 et 463.

Nos 21 à 25 (p. 45-46). Voir U 20.

N° 26 (p. 46). Puits empoisonnés, peste noire. Voir U 19.

N° 27 (p. 47). Persécutions de 1390 en Espagne ; voir U 21.

N° 28 (p. 47). Persécution à Constantinople, les Juifs de Constantinople obligés de demeurer dans le quartier de Péra. Voir V, p. 111, et U 33.

N° 29 (p. 48). Accusation de meurtre sous Alfonse, roi d'Espagne.

N° 30 (p. 49). Voir U 4, et, plus haut, V 4.

N° 31 (p. 50). Histoire de David Alroï ; cf. U 8.

N° 32 (p. 52). Une autre histoire de Perse.

N° 33 (p. 53). Don Pèdre l'Ancien et Nicolas de Valence. C'est là que se trouve la fameuse histoire des trois anneaux. — P. 61. Controverse devant Alfonse de Portugal ; cf. p. 108, controverse entre Alf. de Portugal et don Josef ibn Iahia. Voir G 108 et 112 *a*.

N° 34 (p. 64). Allemagne, les Juifs doivent se baptiser dans trois jours, ils se tuent; voir V 36.

N° 35 (p. 65). Persécution en France, le cierge allumé; voir U 11. — La ville de בודרן n'a pas encore été identifiée.

N° 36 (p. 65). Paraît être un doublet du n° 34.

N° 37 (p. 66). Isaac Hamon à Grenade (vers 1480, Graetz VIII, 326).

N° 38 (p. 66). Accusation de meurtre à Jerez de la Frontera.

N° 39 (p. 67). Rome. Pourrait être un doublet du n° 14; cf. U 17 (fuite des Juifs à Naples).

N° 40 (p. 67). Colloque de Tortose de 1413. Sur ce colloque, il faut voir : Graetz VIII, 114, et note 3 de la fin du volume; *Jeschurun*, VI, 45; de Castro, *Bibliotheca*, I, 204 et suiv. Il est clair que, dans V, il faut corriger le קי"ג du commencement du numéro en תיג = (1)413 de l'ère chrétienne, comme dans *Jeschurun*; — p. 68, l. 17, il est probable, comme le propose *Jesch.*, qu'il faut changer « janvier » en « février »; — l. 20, lire אלקניס Alcañiz; — l. 22, le nom de Iomtob est Caracause (voir *Revue*, XII, p. 41, l. 18); וילייסיט est peut-être Illescas (voir V n° 48). — Il ne nous paraît pas si certain que Vidal Benvenist soit le Ferrer du ms. de l'Escurial (Graetz, p. 396), car Zerahia Hallévi s'appelait aussi Ferrer (Graetz, *ibid.*, n'a pas vu que son Zerahia Saladin et Zerah. Ferrer étaient identiques), et dans *Jeschurun*, le rabbin qui parle le 8 février n'est pas Vidal Benvenist, mais justement Zerahia Hallévi (peut-être la confusion vient précisément de ce que tous deux s'appelaient Ferrer). — En revanche, on ne peut plus soutenir que Salomon Bonfed, que Graetz veut identifier avec le Salomon Judaeus, rabbin de la communauté de Tortose, n'était pas à Tortose lors du colloque (*Hebr. Bibl.*, XIV, 1874, p. 95), le n° 1984 des mss. hébr. d'Oxford (catal. Neubauer) montre qu'il y était; cela ne prouve pas encore que l'identification soit certaine. — אבונגודה de V, l 20, est sûrement pour אנבונגודה En Bonjuda (= Juda), et le בונגואה de la ligne suivante a le même sens. Le n° 1984 d'Oxford désigne deux ou trois Bonjuda (entre autres En Bonjuda Iahsel, du Caylar) qui semblent avoir été à ce moment à Tortose, sans parler du Salomon Judaeus nommé dans le ms. de l'Escurial. — Le Saül Minue de ce ms., qu'Amador (*Historia*, II, 435; *Estudios*, p. 96) lit Saül Mime, nous paraît être le Salomon Maïmon de Tortose, qui, d'après *Jeschur.*, assista au colloque. Enfin, le Josué Messie du ms. de l'Escurial n'offre aucune difficulté, le nom de Messie se trouve ailleurs (*Revue*, IV, 74; *Hebr. Bibliogr.*, XV, 1875, p. 111). — Le R. Avon, de de Castro, est sans doute En Bon[judas]. — De Castro a encore un Moyses Abenhabez (Amador, qui a vu le ms. de l'Escurial, à ce qu'il semble, lit Bonastruc Abenaded ou Abenabed) et un Todroz Benvenist de Saragosse. — Nous ne savons pourquoi M. Steinschneider dit (*Hebr. Bibliogr.*, XV, 1875, p. 109) qu'Abraham b. Hayyim Rimoc a assisté au colloque. Rappelons, à cette occasion, que la pro-

nonciation du nom de רמוך ou רימוך est maintenant fixée (*Revue*, XIV, 66). — Enfin, la publication du catalogue des ms. hébr. d'Oxford nous a mis à même, à ce que nous croyons, de résoudre la difficulté du דייש קורני, nom qu'on croyait avoir été porté par Astruc Rimoc et dont Graetz s'occupe dans sa note 3 consacrée au colloque de Tortose. Il nous paraît certain que ce prétendu surnom, écrit aussi דסי' יורדיני et דיש גורני (*Hebr. Bibliogr.*, XV, 1875, p. 108), n'est pas autre chose que le דישווירדי du nº 1984 d'Oxford, A nº 14, et le דישורורדה du nº 916,11, d'Oxford : cela veut dire, à ce que nous croyons, Astruc Rimoc de Saverdun. Ce nom de ville est écrit שוורדו dans le ms. de Perpignan que nous avons analysé dans la *Revue* (XIV, 76).

Nº 41 (p. 78). Le pape Marco Florentin, le frère Pedro, Samuel Abravanel, Salomon Hallévi. D'après Graetz VIII, 140, le pape serait Martin V ; cf. *ibid.*, 129, note 2. Comme le pape mentionné est en Espagne, Marco Florentin est peut-être plutôt une grossière altération de Pedro de Luna (Benoît XIII); cela paraîtra d'autant plus probable si l'on considère que Pedro a pu être d'abord changé en Federico, qui sera devenu ensuite Marco. Dans cette hypothèse « Florentin » serait une altération de « de Luna ». Il est vrai que ce qu'on nous raconte de ce pape, dans ce numéro, ne s'accorde guère avec ce qu'on sait de la conduite de Benoît XIII à l'égard des Juifs, mais le récit contenu dans notre passage est plus ou moins fictif.—Un frère Pedro de cette époque, dans Amador II, 406.

Nº 42 (p. 84). Ordre de succession des *nacis* de Babylone.

Nº 43 (p. 86). L'affaire des lépreux, de 1320.

Nº 44 (p. 86). Le confesseur de la reine d'Espagne, le juif baptisé Martin de Lucène (ou de Valence ?) seconde les Juifs.

Nº 45 (p. 87). Persécution en Catalogne 5153 (1393) ; c'est la suite de la persécution de Vincent Ferrer, on ne voit pas pourquoi V dit qu'il ne connaît point les causes de cette persécution. Voir U 21.

Nº 46 (p. 87). La persécution sous Benoît XIII en 1412 ; cf. U 21. V dit que 16,000 Juifs se baptisent, U (f 188 *b*) dit 15,000.

Nº 47 (p. 87). Année 5150 (1390), persécution à Toro, Logroño (lire לוגרונו) et Carrion.

Nº 48 (p. 88). Toujours la persécution de 1390-91. Le roi Henri est Henri III. Pour les noms de villes, voir U 21.

Nº 49 (p. 88). Jean, fils de Henri ; on décrète le port du signe ; c'est sans doute Jean II (1406-1454).

Nºs 51 à 58 (p. 89-92). Se rapportent à l'expulsion d'Espagne de 1492 ; voir U 25.

Nº 59 (p. 93). Portugal (1496-8) ; cf. U 27.

Nº 60 (p. 93). Portugal (1506); cf. U 29. — P. 94, l. 5. Pour le nom de מאשקרינייאש, Graetz (IX, 236) propose de lire Mascarenhas.

Nº 61 (p. 94). Enfant chrétien mort, ressuscité par Salomon Hallévi. Si ce Salomon Hallévi est celui du nº 41 ci-dessus, il faut placer le fait dans la première moitié du xvᵉ siècle.

N° 62 (p. 94). Juda ibn Verga à Séville.

N° 63 (p. 95). Sans intérêt historique.

N° 64 (p. 95). Controverse de Versorès.

P. 108. Controverse de don Alfonse de Portugal et don Josef ibn Iahia. Voir n° 33.

P. 110, en bas. Les Juifs d'Espagne à Fez après 1492.

P. 111, l. 2. Accusations de meurtre à Amasia et à Tocat, voir U 33, E 105. On a ici, si nous ne nous trompons, le développement de V 28.

P. 112. Extrait de Semtob Sonsola (ville de la prov. de Ségovie). Voir sur tout le passage jusqu'à p. 115, l. 12, Graetz, VI, note 1 de la fin du volume, n° IV. — P. 113, l. 1, lire 5155; l. 2, lire 5157, corrections proposées par Graetz et imposées par la suite chronologique. — l. 8, avant ou après ערב שבת, il manque le mot חנוכה, voir O 94, 16. — l. 13, corriger נהי"ה en נה"י נהיה, comme le prouve, du reste, le קס"ה de la ligne précédente. — P. 113, l. 2, en remontant, ברדיש est pour בדריש, Béziers. — P. 114, l. 1, Graetz a identifié ייאלי avec saint Gilles. — l. 2. Le naci Isaac Benvenist est peut-être le père du Schéschet Benvenist de Saragosse, qui est en correspondance avec les nacis de Narbonne, et le naci R. Lévi est Lévi b. Moïse (voir l'étude sur Josef Haccohen). La date 1215-16 de notre passage est des plus utiles pour la chronologie de ces deux personnages et de leurs contemporains. — P. 114, l. 17. La persécution dans l'Anjou, le Poitou et la Bretagne, est mentionnée dans le ויכוח de R. Iehiel de Paris (édit. Thorn, 1873, p. 10, en bas). Voir Graetz, *ibid.*, n° 26 de la note : la Bretagne serait l'Angleterre ou les possessions anglaises en France ; la date serait 1236, et il faudrait, en tête du paragraphe de V, changer קע"ט en קצ"ו. Tout cela, cependant, n'est pas absolument prouvé. — P. 114, l. 20, le משומד est Paulus Christiani (*Rabbins français*, p. 566). En tête de la phrase, il manquerait la date ה' כ"ט, 5029 (1269); voir Graetz, *ibid.*, n° 30, et VII, 150 ; ce qui confirme cette hypothèse, c'est qu'en effet, la première ordonnance sur la roue des Juifs, en France, paraît être celle de St Louis, du 19 juin 1269 ; voir Ulysse Robert, *Revue*, VI, 83. — P. 114, l. 24. Mardochée b. Josef (*Rabb. fr.*, p 567; *ibid.*, en bas, au lieu de *plaques*, il faudrait *signes*, *pièces d'étoffe*, *rouelles*). — l. 25. Sur דשאילי, voir *Rabbins fr.*, p. 743, *ad* p. 566. C'est peut-être Salons, ordinairement écrit שילון, aussi שלו (*Hebr. Bibliogr.*, XIV, 98 ; peut-être aussi Saint-Gilles) — P. 115, l. 2. בלוריש n'a pas encore été identifié. — P. 115, l. 6. Il n'est pas sûr que ce soit l'histoire des pastoureaux de 1320. La ville de ברניילאש (l. 9) est Bagnols ou Banyuls (Pyrén.-Orient.); לשמאדש paraît être Saint-Chamas (départ. Bouches-du-Rhône). — La fête de אנירב (l. 11) est la fête de la Nativité de la Ste Vierge, fête appelée Angeinne et Angevine. Voir La Curne de Ste Palaye aux mots *Feste*, *Angeinne* et *Angevine*.

P. 115, l. 13. Le roi Alfonse et le savant Thomas; voir, plus haut, nos 7 et 8.

P. 123. Histoire d'un sauvage très savant.

P. 124. Lettre de Meschullam de Rome sur l'expulsion projetée d'Espagne.

5. *Schalschèlet haccabbala de Guedalia ibn Iahia.*

(Désigné dans cette étude par la lettre G).

110 *a*. — l. 20. Sisebut et Vitiza, U 1, E 7. — l. 23. Henri, « roi de France » est une faute provenant d'une méprise sur U 2 ou sur le passage original de FF. — l. 25. Pour דומריגו, lire רודריגו. Ce roi vient ici de U 3.

110 *b*. — l. 3. Pour ריוירי, lire טריוירי Trèves. — l. 4. בונבורק est ברנבורק Brandebourg. — l. 6. סנסוניאה est la Saxe. — Pour les localités visitées par les croisés, lors de la première croisade, il suffit de comparer avec le récit d'E, p. 15 et suiv. — l. 14. כלצבו est וובלצ"ק de E 18, 5, pour וובלינק (Weveling); מירה est Mörs, E 20, 9; קילרה est גילדה E 23, 6. Pour les identifications, voir la note 5, à la fin de Graetz VI; קילרה ou גילדה reste à identifier, à moins que ce ne soit le village Aldenahr, près de la ville d'Aldenahr (Graetz, *ib.*, paragr. 4), c'est-à-dire אילנירא (כפר). — l. 15. Pour פיס בדרק, E 23, 14, a רישבורק Ratisbonne. — l. 20. אבוטריג, voir Josef Haccohen, *Dibré hayyamim*, édit. princeps, feuille 3, f. 4*a*, qui a זאבורטיג, en Hongrie. — l. 24. Persécution du קונשידינטי (*consedenti*) du temps du Rif (Alfassi); nous ne savons ce que c'est. — l. 35. C'est la persécution de la seconde croisade.

111 *a*. — l. 1. Philippe, roi de France, du vivant de son père, etc.; doit venir de U 5 ou FF III, 7, 2e cruauté, daté 4939 (l. 1) ou 4923 (l. 2). — l. 2. Tolède, Abraham de la Capa, etc., fuite de Maïmonide; voir U 4. — l. 7. Juifs tués à Paris, U 5. — l. 8. Juifs tués à ביברט, en Allemagne, en 4940 (1180). C'est l'affaire de בוברט Boppard, dans Wiener, E allemand, fin, p. ט, l. 9. — l. 9. Expulsion de France, 4942 (1182), U 10. — l. 11. Richard Cœur de Lion, Angleterre, 4920 (lire 4950 = 1190); voir Wiener, E allemand, p. ט. — l. 13. Cite V no 18. — l. 16. Robert de Naples, U 11. — l. 27. Affaire de Braye, sous Philippe-Auguste; au lieu de בראשה, lire בראייה; E 45; Wiener, E allem., p. י. — l. 29. Plus de 200 Juifs brûlés, le שבת הגדול; emprunté à Wiener, E allem., p. י, l. 2, date 4951; il faut donc changer אשכנז en אנגלטרא. — l. 31. Affaire de Neuss; Wiener allem., p. י"ב, a pour date 4947; E 47 a 4957, comme G. — l. 34. Pastoureaux, V 6.

111 *b*. — l. 1-6. Suite. Les transcriptions de G ne sont pas utiles pour les identifications. Son סרדין est le סרדיל de V; son גבושונה est גאשקונה; בורוליש est pour בורדיליש; בלומיסי est peut-être כל אותם de V p. 5, l. 25; G cite U 16. — l. 6. Vienne, U 9. — l. 9. La sœur du pape, Sancha, U 17. Le roi Robert est roi de Naples et

de Jérusalem. — l. 12. Monzon, V 15. — l. 15. Allemagne, V 34. — l. 17. Ville כורון (l. בודון) en France, V 35. — l. 22. Allemagne, V 36. — l. 25. Au lieu de פיס, lire שיריץ, c'est V 38. — l. 31. Normandie (lire נורמנדיאה), U 6, E 25. — l. 30. Pour שבזורה, lire טבארה ; c'est U 7.

112 *a*. — l. 2. Benoît XIII, 1412 ; V 46. — l. 3. Rome ; c'est V 49 ; la date 5172 que G dit avoir trouvée dans V, n'est pas dans V. — l. 5. Isaac Hamon à Grenade, V 37. — l. 8. Les mots ואמר האוסקי se rapportent à U 24, qui cependant s'applique à un tout autre événement. L'erreur de G, dans l'explication de ce chapitre de U, vient de la fausse date donnée par U à l'événement qu'il raconte. — l. 9. Croisade 4962 (1202), E 48. — l. 10. Retour des Juifs en France, 4958 (1198), E 48. — l. 12. Juifs à Constantinople, V 28. — l. 15. Le prédicateur de la reine, V 44. — l. 17. Alfonse et Thomas, V. 7 ; G met (par hypothèse) une date sûrement fausse, l'an 5000 environ (1240). — l. 20. Controverse avec ibn Iahia, V, p. 108. — l. 23. Ecija, V 8. — l. 24. Ocaña, V 34. — l. 26. Le prédicateur qui déplait, V 13. — l. 30. Gonzalo Martinez, V 10. — l. 33. Le roi veille sur les Juifs, V 6.

112 *b*. — l. 4. France, l'ambassadeur musulman, V 17. — l. 29. L'histoire de Teutonie-Forchim, U 15 ; le principal nom (Forchim) manque dans G. — l. 21. Hostie : c'est le numéro de U qui précède, savoir U 14. — l. 33. Juifs expulsés de France : c'est V 21. Dans notre article *Les expulsions*, etc., nous avons fait remarquer que la fausse date de V 21 (5046 au lieu de 5066) est une faute de l'auteur ; G a aussi lu, dans son texte de V, le chiffre 5046. — l. 35. Le moine anglais qui se convertit au Judaïsme, U 12 et 13.

113 *a*. — l. 30. France, 5108 (1348), V 23. La date 5108 doit venir de U 20, qui a 5106. Voir notre article *Les expulsions*, etc. La date de כלה (5155 = 1395) qui se trouve dans V, se trouve aussi, à peu près, dans G 110 *b*, l. 23 (כלו).

113 *b*. — l. 9. Persécutions générales vers 5110 (1350) : c'est la peste noire ; cf. V 26. Dans G, les noms géographiques sont : Aragon, Catalogne, Barcelone, Tarrega, Solsona (lire שולשונה), ..., Provence, Monzon, Lérida (?), Huesca et Allemagne. — l. 11. Vers 5081 (1320), peste en Espagne (affaire des lépreux), V 43. — l. 18. Josué de Lorca (au lieu de דולקי lire לורקי), V 40. Les mots מס' ירולימו דס' פי signifient Messer Hierolymo (pour Hieronymo) de Santa-Fé. — l. 22. Le pape Marco Florentin (ou Fiorentino), V 41. — l. 24. Encore une fois une expulsion de France, avec la date 5106 (1346) ; voir nos observations sur G 113 *a*, l. 30 ; voir, sur le tout, notre article *Les expulsions*, etc. — l. 28. Persécutions à Béziers 5128 (1368) et à Beaucaire 5135 (1375). La notice sur Béziers vient de V p. 112, l. 8, en remontant, mais suivant une erreur plusieurs fois commise par G sur les dates de ce morceau, il a lu 5128 au lieu de 4800 + 128, c'est-à-dire 4928, comme

l'a V. Beaucaire manque peut-être dans notre texte de V, avec la date 4935 (1175). — l. 29. Persécutions en Castille, Léon (et France, lire וצרפת ?), famine à Tolède, année 5129 (1369). C'est Z 224, 35 *a*, date 5130, sous Pèdre le Cruel; cf. O 97, 24. — l. 32. Persécutions de 1390 en Espagne; c'est V 47 (localités : Toro, Logroño, Carrion, Burgos). La suite, avec l'argent donné par les Juifs et l'intervention d'un Juif baptisé, se trouve peut-être aussi V 44.

114 *a*. — l. 3. Persécution à Prague 5149 (1389), E 69. — l. 3. Persécution de 5151 (1391) en Espagne, emprunté à Z, édit. Cracovie, 134 *a*, l. 1 ; cf. Z 225, 35 *a*. — l. 6. Année 5155 (1395), expulsion des Juifs de France, empruntée peut-être à E 72. — l. 7. Année 5160 (1400), peste en Allemagne, en Pologne et en Catalogne. Voir nos observations sur la date et sur l'identification du fait, U 19. — l. 9. Tout le monde sait que cette lettre de Hasdaï Crescas sur les persécutions de 1391 se trouve dans V, édit. Wiener, p. 128 ; cf. nos observations Z 225, 32 *a* et 16 *b*. — l. 12. Si, au lieu de בעיר פרס, on lit בצרפת, on a le fait raconté V p. 113, l. 20. Dans les deux passages il est question de 200 Juifs tués, seulement, dans V, la date 169 signifie 4969 ; G la prend, par erreur, pour 5169. — l. 13. Pour בון פורט, lire מון פורט, Montfort. C'est le fait raconté V p. 114, l. 8. Ici encore la date n'est pas 5176, mais 4976. — On dirait, à lire le texte de G, que l. 12 à 16 sont tirées de la lettre de Hasdaï Crescas, V p. 128. — l. 17 à 114 *b*, l. 14, c'est le texte de la lettre de Hasdaï Crescas, tel qu'on le trouve dans V p. 128.

114 *b*. — l. 14 Persécution en Anjou, Poitou et Bretagne (lire אניוב ופויטוב) ; pris de V p. 114, l. 17. — l. 16. לואיריש (ou בלואי), V p. 115, l. 2. — l. 17. Don Enrique, d'après Semtob b. Semtob, V 48 ; איזינה est Ecija ; וטשקט est ולוישקש Illescas ; קסילמגמס est, dans V, קשטרל מנריס. — l. 21. Mesures sous don Juan, fils de Henri, V 49. — l. 23. פרגה est sans doute Fraga, en Espagne. — l. 30. Le mot אשישי est pour איגש ou אאיגש Aix, date de la persécution, 5170 (1410) ; serait-ce le fait de V, p. 114, l. 4 en remontant, placé par V vers 4979 ? La date de G est probablement 4800 + 190 = 4990.

115 *a*. — l. 1. Sur les deux dates 4150 et 4172, voir Z 225, 1 *b*. — ויצינו דולנצה veut dire Vincent de Valence (l. ויצינטי) ; c'est Vincent Ferrer. — l. 6. Expédition du roi de Portugal à Ceuta, voir Z 225, 43 *b*. — l. 14. Sur l'abolition de l'ère du שיזר, voir Z 225, 29 *a*. — l. 24. Affaire de meurtre à Salamanque en 5215; c'est U 22. — l. 27. Don Méir Alguadez tué à Ségovie; c'est U 23. — Nous ne suivrons pas G dans son récit de l'expulsion d'Espagne, dont les sources sont connues de tout le monde et où il n'offre rien de spécialement intéressant.

ISIDORE LOEB.

(*A suivre*).

LA RÉSIDENCE DES JUIFS A MARSEILLE

L'antique *Massalia* doit à son origine grecque son amour de l'indépendance, ses qualités avec ses défauts, et jusqu'à sa physionomie propre, qui, de nos jours encore, lui assignent une place à part au milieu de toutes les cités du littoral méditerranéen.

Cette ville phocéenne, comme la Grèce, sa mère-patrie, a toujours été éprise de ses libertés et des belles-lettres. Elle a conservé les unes et les autres avec un soin jaloux, et leur offrait un asile sûr quand d'autres pays les bannissaient. Cela lui valut de la part de Pline le titre de *Dominatrice des sciences*, et Cicéron l'appelle l'*Athènes des Gaules*. Des poètes inspirés, d'éloquents orateurs chassés par des adversaires triomphants retrouvaient un foyer, des admirateurs dans ce refuge béni des nombreuses victimes de toutes les intolérances.

Marseille n'hésita point entre Pompée et César, elle paya chèrement sa préférence pour Pompée et son hostilité contre le futur maître de Rome. Elle resta toujours fidèle à ces traditions d'honneur en prenant parti pour le droit contre l'usurpation, pour les opprimés contre les tyrans. Les plus rudes épreuves ne purent jamais la décider à trahir son passé en désertant la cause de la justice. Les rapports constants qu'elle avait avec les marchands du monde entier l'habituèrent à considérer les étrangers, sinon comme des concitoyens, du moins comme des hommes dont elle avait été à même de connaître et d'apprécier le mérite, le cœur et la loyauté.

Les Juifs exilés de leur pays furent les bienvenus dans cette généreuse cité, et nous les y trouvons établis dès les premiers siècles de l'ère chrétienne. Grégoire de Tours appelle Marseille la *ville hébreue*. Les Juifs n'ont jamais cessé d'habiter Marseille. Ils subirent avec elle les vicissitudes diverses qu'elle eut à traverser, mais, à toutes les époques, avec des privilèges parfois amoindris, avec quelques mesures répressives, il est vrai, ils ne cessèrent d'y

résider, d'y être tolérés, soutenus tantôt par le peuple contre les chefs, tantôt par ceux-ci contre le peuple. C'est ainsi qu'ils purent se maintenir jusqu'à la veille de la Révolution de 1789. Nous les trouvons, six années auparavant, à l'état d'assemblée régulièrement administrée, achetant un cimetière, pour leur usage, à l'ordre des prêtres de la Trinité-Rédemption des Captifs [1].

La métropole du commerce français dans la Méditerranée a toujours regardé les Juifs comme de précieux auxiliaires commerciaux. Les Juifs seuls pouvaient entretenir des relations commerciales avec des correspondants qui étaient le plus souvent des coreligionnaires disséminés dans tous les pays; ils ont contribué au développement de l'industrie dans cette ville. Ce fut un Juif, Crescas Davin, qui, en 1371, devint le premier initiateur de la fabrication du savon [2].

Les israélites se distinguaient encore dans le domaine scientifique ou littéraire. Ils avaient deux écoles, l'une dans la cité haute, l'autre dans la ville basse. Dans les deux académies on rivalisait de zèle pour mettre à la portée du public chrétien les chefs-d'œuvre de la littérature des Arabes et des Juifs. Les Tibbon eurent avec ces savants de Marseille des relations de parenté [3]. On dit qu'un Juif de Marseille, Profatius [4], aurait été placé en 1300 à la tête de la Faculté de médecine de Montpellier, bien que ce fait soit contesté par M. Renan [5]. Un autre rabbin, Anatoli, sinon natif de Marseille, mais appartenant à une famille ancienne de cette ville, fut appelé par l'empereur Frédéric à Naples pour y traduire en hébreu des ouvrages arabes qui furent ensuite publiés en latin par Michel Scot, ami d'Anatoli, faisant comme lui partie de la cour de cet empereur [6]. Ce furent les savants de la communauté juive de Marseille, en correspondance avec le célèbre Maïmonide, auprès duquel ils jouissaient d'une haute estime [7], qui appelèrent Al'harisi [8] pour traduire de l'arabe en hébreu les ouvrages de ce même Maïmonide, et quand l'esprit libéral et philosophique du *Guide des Égarés* fut attaqué avec passion par les orthodoxes

[1] Sur la liste des offrandes faites par les chefs de famille pour l'achat de ce cimetière figurent 49 noms (Archives du Consistoire israélite de Marseille).

[2] L. Barthélemy, *La savonnerie Marseillaise*, page 8.

[3] Voir Loeb, *Procès de Samuel Ibn Tibbon*.

[4] Graetz, *Histoire des Juifs*, VII, p. 246.

[5] *Histoire littéraire de France*, t. XXVII, p. 622.

[6] Graetz, *ibid.*, p. 104.

[7] Lettre de Maïmonide au Collège rabbinique de Marseille.

[8] Voir dans l'introduction à la Mischnah une description enthousiaste d'Al'harisi de la ville et de la communauté de Marseille.

juifs, les docteurs de Marseille se rangèrent du côté de l'école progressiste. Cet esprit d'indépendance des Juifs de Marseille n'est pas sans rapport avec celui des Marseillais en général, dont la fréquentation n'était pas restée sans influence sur leurs contemporains israélites.

Les médecins juifs, de leur côté, si nombreux à Marseille[1], eurent souvent l'occasion de montrer leur dévouement et leur esprit de sacrifice pendant les terribles pestes qui désolaient fréquemment leur ville. Ces preuves de charité leur valurent les bonnes grâces des gouvernants, particulièrement du roi René, et même les sympathies de la masse ignorante.

Ce qui a peut-être contribué encore à protéger les Juifs de Marseille contre la persécution, c'est la modicité de leur fortune comparée aux richesses des grandes maisons commerciales des chrétiens[2]. Dans une occasion solennelle, quand Bartholemée Jaufredi, capitaine de galion, captura 118 Juifs aragonais chassés par l'édit d'expulsion d'Espagne (1492), leurs coreligionnaires de Marseille ne purent réunir la somme nécessaire (1,500 écus) pour leur rachat et durent l'emprunter à un chrétien, Charles de Forbin[3].

Les Juifs de Marseille ont été marchands, industriels, savants, médecins. Ils ont été aussi collecteurs pour le compte d'ordres religieux, et sont souvent honorés du titre de citoyen[4] et agissent comme témoins instrumentaires[5]. Ils furent même l'occasion d'une mesure de rigueur vis-à-vis d'une église. L'église Saint-Martin, dont la démolition toute récente a provoqué un long conflit entre la Fabrique et le Conseil municipal, fut privée pendant de longues années par l'autorité diocésaine, sollicitée à cet effet par le roi René, de l'usage des fonts baptismaux, et les paroissiens durent faire administrer le baptême à leurs enfants par l'église St-Jacques de la Corrigerie. Cette mesure avait été prise parce que le clergé de Saint-Martin avait baptisé des enfants juifs à l'insu de leurs parents. Les Juifs, pendant tout le temps de cette interdic-

[1] M. Barthélemy, *Les médecins à Marseille avant et pendant le moyen âge*, p. 25 et 29, indique de 1320 à 1400 22 médecins juifs, dont une *doctoresse* du nom de Sarah de St Gilles, épouse d'Abraham de St Gilles. Au xve siècle, il en cite 34.

[2] M. Loeb (*Revue des Etudes juives*, t. XVI) fait observer avec raison que d'après *les Documents inédits sur le commerce de Marseille au moyen âge*, par M. Blancard, à côté de 26 à 28 changeurs chrétiens indiqués pour l'année 1248, on ne cite pas *un seul Juif*. On ne trouve guère de prêteur de ce culte, et, parmi les clients de la maison de banque Manduel, on trouve quantité de *débiteurs* israélites.

[3] *Revue des Etudes juives*, t. IX, p. 66.

[4] Blancard, *Documents inédits*.

[5] Saige, *Les Juifs du Languedoc*, pag. 56, 57, 195 et 196.

tion, durent, de leur côté, servir une pension annuelle aux vicaires perpétuels de cette église pour les indemniser de la perte de cette partie de leur casuel [1].

La bonne harmonie qui régnait entre les Juifs et les chrétiens de Marseille ne cessa de subsister, à part quelques cas isolés, jusqu'à l'annexion de la Provence à la France. L'on vit alors, dans cette province, se renouveler ce qui s'était passé à la prise de possession du Languedoc, l'unité de la foi fut imposée aux habitants, les privilèges accordés antérieurement aux Juifs furent abolis, les édits d'expulsion contre les Juifs mis en vigueur. Ces édits restèrent, à Marseille du moins, à l'état de lettre morte [2].

Ce n'est pas que certains efforts n'aient été faits à Marseille pour y faire prévaloir une politique moins libérale. Nous avons déjà signalé autrefois les débats qui s'élevèrent à l'Hôtel de ville [3] à propos de la protection accordée par la France aux Juifs d'Orient. Aujourd'hui nous publions les documents qui font connaître la lutte dont eurent à souffrir les Juifs de Marseille à partir de 1670. Les échevins et les députés du commerce leur livrèrent, à partir de cette date, un combat sans trêve. Les ministres et les rois interviennent, le Parlement d'Aix se remue, légifère, mais Marseille maintient les Juifs dans ses murs. On attaque particulièrement un nommé Villaréal, qui se permet de célébrer son culte dans sa maison. Il est l'objet d'un violent rapport de police du 2 mai 1682, suivi d'un arrêt d'expulsion du 22 mai suivant. Le conseil de l'Hôtel de ville cherche à réfuter également un mémoire du même Villaréal, qu'il présente cependant comme un *Juif de distinction*. En 1710, nouvel arrêt royal rendu en conseil d'État, cassant l'ordonnance du Parlement de Provence, qui, sur le vu d'une permission du roi, en date du 9 septembre 1698, octroyant à certains Juifs d'Avignon la faveur de circuler librement en France, leur avait accordé le même droit pour la Provence et Marseille. Ce qui n'empêche pas le ministre, en 1711, de se plaindre de la tolérance de séjour à Marseille dont bénéficie Lopez, originaire de Bordeaux.

L'année 1758 donne le jour à un autre arrêt du Parlement de Provence relatant tous les décrets d'expulsion rendus de longue date contre les Juifs, ordonnant à tous ceux qui habitent Marseille d'en sortir dans les trois jours, sous les peines les plus sévères.

[1] L. Barthélemy, *Un épisode historique de l'église Saint-Martin de Marseille.*

[2] C'est l'opinion de la plupart des historiographes de la Provence. M. Loeb, à propos d'une lettre des Juifs de Salonique à ceux de Provence, l'a confirmée, *Revue des Etudes juives*, t. XVI.

[3] *Revue*, tomes XII et XIII.

Nous voyons cependant un Juif nommé Rouget réclamer, en 1771 [1], la permission d'armer des vaisseaux « parce qu'il est d'usage qu'un négociant qui a demeuré dix ans à Marseille peut faire le commerce de mer, et que lui y fait sa résidence depuis quinze ans ». Il ajoute « que l'exactitude et la probité luy ont acquis l'estime des honnêtes gens et du commerce à Marseille ».

Le 4 janvier 1776, le Parlement demande l'application aux Juifs de Marseille de l'ordonnance royale qui leur défend le séjour des villes de Provence pendant plus de trois jours.

Le registre des délibérations de la Chambre de commerce de Marseille ne s'occupe plus, à partir de cette époque, des Juifs marseillais, qui continuèrent jusqu'à nos jours à y séjourner tranquillement. Peut-être que les édiles du XVIIIe siècle comprirent tout le tort qui aurait été porté aux intérêts du port de commerce par la disparition de ces intermédiaires précieux ; peut-être aussi que, revenus à des sentiments plus en harmonie avec les progrès du siècle, considérèrent-ils comme fastidieux de revenir sans cesse à des mesures répressives, quand la liberté seule sert les nobles causes et que Marseille a toujours défendu cette liberté.

JONAS WEYL.

I

Bureau teneu le vingt deux xbre mil six cent septante dans la Chambre de Commerce de l'Hôtel de cette ville de Marseille par mandement de MM. les Eschevins et Députez du Commerce où sont présents, etc. [2].

Et finalement a été représenté par le Députez de St Jacques qu'ils ont receu plaintes de divers négotiants, qu'il habite en cette ville quantité de Juifs. Ce qui est contre les édits ordonnances, règlements et arrests du Conseil qui leur deffendent de rézider en cette ville que pendant trois jours et qu'ils ne pourront y négocier que par commissionnaires [3] et porter la marque des Juifs. Et sous prétexte de certaine commission qu'ils ont captée au Conseil du Roy, ils s'y sont entroduits, sans que les eschevins et députez du Commerce aient été ouys en leurs raisons et deffenses.

Sur quoy a été résolu que Messieurs les eschevins et députez se pourvoiront à la cour pour y porter plainte.

[1] Dcc. IX.

[2] Extraits des archives de la Chambre de Commerce de Marseille, registre B.B., art. 2, fol. 875.

[3] Chrétiens.

II

Bureau teneu le six février mil six cent septante un dans la Chambre de Commerce de l'Hôtel de cette ville de Marseille par mandement de Messieurs les eschevins et députez du commerce où sont présents, etc. [1].

Aussi a été représenté par le Dé Croiset qu'ils reçoivent journellement plainte des négotiants de la place que les Juifs viennent en grand nombre habiter en cette ville, sans qu'on y puisse mettre ordre, à cause qu'ils font voir des ordres qu'ils ont de Monseignaur de Colbert.

Sur quoy a été résolu que les MM. les Eschevins se plaindront au seigneur de Colbert.

Bureau teneu le vingt deux avril mil six cent septante deux dans la Chambre du Commerce en l'Hôtel de cette ville de Marseille par mandement de MM. les eschevins et Députez, où ont été présents MM. les eschevins : François Mazerat, François de Mazanos, Guillaume Betheilh, Antoine de Tras, assesseur. MM. les députez du Commerce : Jean Boisselly, Jean Abeille, ... ? Cornier, Antoine Bernard. MM. du Bureau : Vincent Prat, Barthelemy Paparet... [2].

. . . . . .

En outre a été représenté par le deputé Boisselly qu'il arrive journellement des Juifs en cette ville qui y viennent habiter. Ce qui est contraire aux édits, ordonnances et aux statuts de la ville, estant nécessaire de prendre garde à ces abus, puisque ce sont des pestes des villes.

Sur quoy a été résolu que MM. les eschevins et députez du Commerce écriront au Roy pour obtenir les ordres de Sa Majesté de les faire chasser de cette ville, après qu'ils y auront résidé les trois jours portés par les statuts...

III

Coppie d'un mémoire contre les Juifs résidans à Marseille et de l'ordre du Roy qui ordonne qu'ils sortiront de la ville. 1682, 2 Mai [3].

Les Juifs qui demeuroient anciennement à Marseille et en Provence, s'estant rendus odieux à cause de quantité de crimes qu'ils

[1] Registre B.B., art. 2, fol. 879.
[2] Registre B.B., art. 3, fol. 49.
[3] Série G.G., art. 1.

comettoient et de leurs grandes uzures, donnèrent lieu à la Provence et à la ville de Marseille de députer au Roy pour obtenir qu'ils en seroient chassés. M. Honoré de Fourbin fut deputté de Marseille sur ce sujet.

Les Juifs firent alors tous leurs efforts pour empescher ce coup et eurent de si puissans intercesseurs envers le Roy Charles 8e qu'il n'ordonna autre chose si ce n'est qu'il permettait aux Juifs de se retirer si bon leur semblait, ce fut en l'année 1484. Néanmoins quatre années après il fit un édit fulminant portant qu'ils sortiront du Royaume sous des peines rigoureuses.

Cet édit ne fut exécuté qu'en 1501 sous Louis XII. Quelques-uns d'entre eux se firent chrétiens et les autres se retirèrent en pays étrangers (Bouche, *Histoire de Provence*, tome II, fol. 507 ; *Histoire de Marseille*, f° 420 et 421). Depuis lors aucun Juif n'a osé s'establir, à la réserve d'un nommé Villaréal, lequel, sous pretexte d'une Lettre de cachet qui lui permet de venir négocier à Marseille avec sa famille, y a pris maison et y a attiré plusieurs autres familles de Juifs, qui font une sinagogue dans cette maison.

La résidence des Juifs dans Marseille est d'un grand préjudice à la gloire de Dieu, au bien de l'Etat et du commerce. Marseille est une ville très-chrestienne et n'a jamais souffert l'exercice d'aucune religion que de la véritable catholique, apostolique et romaine. Et toutes les fois qu'on a voulu introduire d'autres, elle a eu recours à son souverain, pour l'empescher. Témoin les diverses Lettres Patentes qu'elle a obtenues à ce sujet. (Suit la nomenclature des griefs que le commerce articule contre les Juifs, usuriers, de mauvaise foi et dangereux concurrents pour les négociants chrétiens.)

Et c'est pour cette raison qu'ils ont été (les Juifs) chassés de France et que le temps de leur résidence a été réduit par arrest du Parlement de Provence du 9e novembre 1647, confirmé par arrest du Conseil du 16 avril 1648, qui ordonne de les faire sortir.

Le nommé Villaréal, Juif de nation, s'est établi à Marseille à la faveur d'une Lettre de cachet qu'il a surprise, et dans la suite il y est venu plusieurs y faire résidence, tous pauvres et misérables, un d'eux nommé Franco ayant fait faillite depuis peu.

Ces établissements sont contraires aux édits et ordonnances du Roy particulièrement aux Lettres patentes du 26 juillet 1619, enregistrées au greffe du Seneschal de Marseille, f° 1382, qui leur ont deffendu toute résidence, auxquels le Parlement de Provence ayant vouleu donner atteinte par un arrest du 14 janvier 1648, il fut cassé par arrest du Conseil du 16 avril même année, avec injonction au sr Gouverneur de la province et aux officiers de l'admirauté de tenir la main à l'exécution des édits et ordonnances du Roy, faire vuider la ville et embarquer les Juifs, qui aborderont à l'avenir à Marseille, trois jours après leur arrivée. Il est constant que partout où ils sont establis, ils font des assemblées secrètes pour l'exercice de leur religion et quelles deffences qu'on leur fasse, on ne peut l'empescher.

On les a veus à Marseille s'assembler tous les samedis dans la maison dudit Villaréal et dans une autre maison à St Jean[1]. Et comme c'est un jour de repos pour eux et que leur Loi les oblige à s'abstenir de toute sorte de commerce et de travail, il faut conclure qu'ils ne s'assemblent que pour faire l'exercice de leur religion. Et en effet on les a veus dans une chambre avec des lampes allumées, leur rabin habillé en surplis et un timbre[2] sur la teste. Ils ont fait venir le Rabin de la sinagogue d'Avignon, qui y a circoncis deux enfants mâles, l'un du nommé Villaréal, et l'autre neveu de Abraham Athio (Athias) de Livorne, demeurant à St Jean. Et la cérémonie a esté achevée devant la loy de Moyse en pleine assemblée, prenant l'enfant et le redonnant à la mère moyennant une oblation. Ils ont fait la feste des trompettes chez Villaréal le 7e septembre mois courant[3], le 16, leur grand Jeusne, le 22e, ils doivent s'y assembler pour la feste des cabanes, en laquelle ils dressent des cabanes où les hommes vont avec une palme et un citron (cédrat), qu'ils ont mandé quérir à Nisse par un Juif nommé Arora Koyen (Cohen) Sacerdot[4] de la race de Levy. Et cela continuera sans qu'on puisse l'empescher, contre le privilège de Marseille suivant lequel il ne doit point être fait d'autre exercice de religion que de la catholique, apostolique et romaine. Ce qui donne sujet de plaintes aux habitants...

(La pièce cite ensuite l'édit suivant :)

De par le Roy, comte de Provence, Sa Majesté ayant jugé du bien de son service de ne pas permettre un plus long séjour aux Juifs qui se sont establis à Marseille, Elle leur ordonne de sortir incessamment non seulement de ladite ville, mais du Royaume pour aller où bon leur semblera à peine de désobeissance, enjoint Sa Majesté au sieur Depilles, gouverneur de ladite ville de Marseille de tenir la main à l'exécution du présent ordre.

Fait à St Cloud, le second jour de may mil six cent quatre-vingt-deux.

(*Signé*) : Louis ; et plus bas : Colbert, avec le cachet de Sa Majesté.

Nous Gouverneur, Viguier pour le Roy de cette ville de Marseille, veu l'ordre de Sa Majesté dont l'extrait est ci-dessus,

Ordonnons aux Trompettes jurés de cette ville de le publier et afficher par tous les lieux et carrefours accoutumés afin que personne n'en ignore.

Fait à Marseille ce vingt deuxième jour de May 1682.

(*Signé*) Pilles ; et plus bas, Par Monseigneur, Courna.

[1] Quartier du Vieux-Port.

[2] Bonnet plat de cérémonie : toque.

[3] C'est l'année 5440 correspondant à l'année 1679-80. C'est en cette année que le Rosch Haschanah tombait le jeudi 7 septembre 1679.

[4] Traduction française de *Cohen*, prêtre.

IV

Responce des Eschevins et Députés du Commerce de Marseille[1] *au Mémoire de Joseph Vais Villaréal, Juif de Livorne, présenté à Mgr le Marquis de Seignelay*[2], *tendant à avoir la permission de revenir en France.*

Villaréal est un Juif de distinction et d'une conséquence préjudiciable au bien de la Religion, de l'Etat et du Commerce, ayant par sa conduite donné lieu à Sa Majesté dans les temps de la guerre d'Alger de juger nécessaire pour le but de son service d'ordonner à feu M. de Pilles[3], Gouverneur de Marseille, de faire sortir incessamment tous les Juifs y establis non seulement de ladite ville, mais même de son Royaume. Cet ordre, daté de St Cloud le 2e de May 1682, fut précédé d'amples informations juridiquement prises par M. Rouillé, Intendant de Provence, en suite d'une Lettre de cachet de Sa Majesté du 28e de Juillet 1679, expédiée sur les plaintes de M. l'Evesque de Marseille et des dits sieurs Eschevins et Députés du Commerce.

Et en effet, ledit Villaréal fut convaincu d'avoir fait une espèce de synagogue dans sa maison de Marseille, tous les Juifs au nombre de quarante s'y assemblant pour l'exercice de leur religion et y célébrant toutes leurs festes et cérémonies, sans nulle sorte de retenue ni de ménagement.

Il fut encore convaincu et ses confrères aussi d'avoir donné des avis aux barbares et particulièrement aux Algériens, de toutes les entreprises et préparatifs que Sa Majesté destinait contre eux, ensemble du départ et destination des vaisseaux français, et d'avoir entretenu une si grande correspondance avec les corsaires, même avec ceux de Majorque, qu'ils avaient revendu quelquefois aux marchands de Marseille les mêmes effects que lesdits corsaires avaient pris sur eux, jusques là même que le sr Villaréal eut la hardiesse inconcevable de former opposition à la réclamation que divers marchands firent de leurs propres marchandises qu'un corsaire de Tripoly leur avait prises sur le vaisseau du capitaine Joseph Thomassin de Marseille et lesquelles avaient été portées par un cas fortuit aux infirmeries de Marseille, à cause de ce refus qu'on fit à Livorne de les laisser entrer dans un temps de soupçon de peste. Et

[1] Ce mémoire est transcrit Reg. B.B., art. 4, fol. 156, entre le procès-verbal de la séance de la Chambre du 19 octobre 1685 et celui de la séance du 8 novembre même année.

[2] Ministre secrétaire d'Etat.

[3] Les considérants qui précèdent l'*ordre* de M. de Pilles (voir no III) ne parlent nullement de plaintes dont aurait été l'objet Villaréal à l'occasion de la guerre d'Alger.

ayant le dit Villaréal été débouté de son opposition par sentence des sieurs officiers de l'Admirauté, l'on releva appel au Parlement de Provence, qui confirma ladite sentence.

De sorte que ce ne fut que pour de grandes et importantes raisons d'Etat et avec une parfaite connaissance de cause, que Sa Majesté fit chasser les Juifs de son Royaume.

Du depuis il n'est point d'artifice que Villaréal n'ait pratiqué pour tâcher de surprendre quelque permission de revenir en France et y continuer ses malversations, et en effect il surprit un arrest de la Chambre des vacations du Parlement d'Aix portant permission à Athias, son beau-fils, de séjourner pendant trois mois à Marseille, mais ce séjour étant une désobéissance aux ordres du Roy, M. Morant, Intendant de Provence, rendit une ordonnance conforme aux intentions de Sa Majesté et elle ne fut exécutée qu'avec toute la modération possible, bien loin que ce fût une violence ainsi que Villaréal le suppose contre la vérité.

Moins encore est véritable qu'aucun particulier de Sa Majesté feut alors débiteur envers lui de 30,000 livres ni qu'il ait été composé avec perte d'un quart comme il le suppose et dont on le défie hardiment de pouvoir rapporter aucune sorte de justification. La vérité étant qu'un marchand de St-Malo et non de Marseille, nommé Poulain de Sambuc, ayant contracté avec Villaréal de Livorne même, où ils étaient l'un et l'autre, lui fournit pour 21,593 liv. 11 d. de lettres de change sur divers particuliers de Marseille qui présupposèrent de ne devoir pas autant qu'il leur était tiré. Et par l'accord qui fut ensuite par devant M. Gordan, notaire de Marseille, le 23 novembre 1683, il demeure justifié que Villaréal fut entièrement satisfait soit en deniers ou en lettres de change et cessions de ce qui lui pouvait être légitimement deû.

Présentement le sr Villaréal, redemandant la même permission de revenir en France, a supposé par son mémoire deux autres faits également faux. Le premier que sa résidence avait été avantageuse aux fermes du Roy, ayant procuré, dit-il, aux coffres de Sa Majesté par le seul article du senné 16,000 liv. tous les ans, sans les autres marchandises. Et la deuxième qu'il lui était encore deû la somme de 51,599 liv. 13 d. par des particuliers de Marseille énoncés en un état joint à son mémoire signé par M. Maillet, notaire dudit Marseille, et c'est principalement sur ce dernier article qu'il se fonde pour insinuer une espèce d'équité de lui accorder sa demande.

Mais rien ne pouvait contribuer plus puissamment à faire éclater manifestement la fraude et la témérité du dit Villaréal que ces deux suppositions, car, quant à la première, l'on soutient qu'il n'a peut-être pas fait passer à Lyon pour vingt mille écus de marchandises pendant plus de douze années de résidence à Marseille. Et ainsi, il est absolument impossible qu'il ait pu donner aucuns profits tant soit peu considérables, tout son commerce étant borné à Marseille. Et quand ce qu'il avance serait véritable (ce que non), il n'aurait ja-

mais fait en cela qu'usurper la place des sujets de Sa Majesté qu'il aurait privés des avantages du même commerce qu'ils auraient fait eux-mêmes. En façon qu'à l'égard des fermes de Sa Majesté, il aurait été indifférent que les droits eussent esté produits par les effects des uns ou ceux des autres.

Mais tout au contraire, rien n'a été plus préjudiciable aux sujets de Sa Majesté que la plus grande importance du commerce de Villaréal et des autres Juifs, car comme ceux-cy ne négocient ordinairement qu'en marchandises déprédées, ayant maison établie en Barbarie et à Livorne, ils ont moyen, à la faveur des avantages illicites dont ils se prévalent, de vendre à meilleur marché que les autres dont les effets procèdent d'un négoce légitime. Et cette différence de prix attirant aux Juifs la préférence dans les occasions de vente, il s'en suit que les Juifs ruinent les sujets de Sa Majesté qui ne peuvent vendre qu'à vil prix leurs marchandises, lesquelles leur coûtent beaucoup plus qu'aux Juifs, ne les ayant pas par des voies illicites comme eux.

Pour la 2° supposition dudit Villaréal, il suffit de voir les apostilles mises en marge de la copie de l'état de ses prétendues dettes qu'il fait monter à 51,599 liv. 13 d. pour juger combien sa malice est extraordinaire et grossière en même temps, car par ces apostilles certifiées véritables par le même n° (notaire) qui a expédié ledit état par lui produit, il demeure justifié qu'il ne lui est absolument rien deû à Marseille, ayant lui-même receu payement de presque tous les débiteurs dénommés audit état, à la réserve de quelques parties perdues par le risque de la mer dont il était chargé ou par l'insolvabilité notoire de débiteurs qui ont fait banqueroute.

De sorte qu'après avoir montré d'une manière si convaincante le caractère dangereux et extraordinaire dudit Villaréal et le très grand préjudice que son établissement à Marseille a causé et causerait toujours plus, les sieurs Eschevins et députés du commerce espèrent de la bonté de Sa Majesté la grâce de n'accorder pas, s'il luy plait, audit Villaréal ni aux autres Juifs la permission qu'ils demandent.

V

Extrait des registres du Conseil d'Etat[1].

Veu par le Roy, étant en son Conseil, l'arrest en la Chambre des vaccations du Parlement de Provence le 25 septembre 1709, par lequel Arctous Ravel, Joseph Haïn de Lasia, Joseph Delpuget, Samuel de Bézieux et Mourdacay de Lasia, tous marchands juifs, résidents à Avignon, ayant représenté à la dite Chambre qu'il a plû à Sa Ma-

[1] Série G. G., art. 1. Ce document est imprimé sans indication de l'imprimeur ni du lieu d'impression.

jesté accorder un Brevet à David Haïn del Puget et autres marchands juifs dudit Avignon portant permission d'aller à Paris et autres villes du Royaume pour les affaires de leur commerce, d'y passer et séjourner librement, même d'y vendre et achepter des étoffes de soye et autres pendant un mois de chaque saison de l'année, sans pouvoir leur estre donné aucun trouble ; ladite Chambre, ayant eu égard à leur Requête, leur aurait permis de venir achepter, vendre et débiter, et négocier toute sorte de marchandises de soye, laine et autres neuves et vieilles de quelque qualité et espèce qu'elles puissent estre, tant en la ville d'Aix, Marseille, Toulon, Arles et autres lieux de la Provence et Ressort de la dite cour, pendant un mois de chaque saison de l'année, en faisant par eux la déclaration de leur arrivée et sortie au greffe de la Cour et dans ceux des Hôtels de ville, avec exhibition et deffenses aux marchands des dites villes et lieux de la Province et à toutes personnes de quelque état et condition qu'elles soient de leur donner aucun trouble à peine de trois cents livres d'amende. Veu aussi par Sa Majesté une copie collationnée d'une prétendue permission par elle donnée à Abraham Delpuget, Arahon Ravel, Mourdacay, Jacob de Collins et autres en date du 9 septembre 1698 par laquelle il leur est permis de venir librement dans le Royaume, même y vendre et achepter des étoffes de soye et autres pendant un mois de chaque saison de l'année, et ce nonobstant les ordonnances faites contre les Juifs de la rigueur desquelles ils sont relevés et dispensés, signé en fin Louis et plus loin, par le Roy, Arnault, et Sa Majesté ayant vû, examiné et reconnu que cette prétendue permission est fausse et entièrement supposée, considérant qu'elle n'a point dérogé aux ordonnances qu'elle a renduës pour deffendre aux Juifs l'entrée dans son Royaume, qu'il n'y a que Sa Majesté seule qui puisse leur permettre d'y venir et séjourner, ouy le Rapport et tout considéré, Le Roy, estant en son Conseil, a cassé et annullé, casse et annulle ledit arrêt rendu en la Chambre de vaccation du Parlement de Provence le 25 septembre 1709 avec deffenses audit Parlement d'en rendre de semblables à l'avenir, et en conséquence ordonne Sa Majesté que lesdits Juifs ayent à sortir du Royaume sans aucun délay, à peine d'encourir la rigueur des ordonnances de Sa Majesté renduës contre eux. Veut en outre Sa Majesté qu'à la diligence du sieur Procureur Général en ladite Cour, le présent arrest soit registré dans les Registres dudit Parlement au lieu et place de celuy dudit jour 25 septembre 1709 et que ledit sieur Procureur Général informe dans le mois des diligences qui y auront été faites, pour l'exécution de la volonté de Sa Majesté.

Fait au Conseil d'Etat du Roy, Sa Majesté y étant, tenu à Versailles le quinze février 1710. (*Signé* :) COLBERT.

LOUIS par la grâce de Dieu, Roy de France et de Navarre, comte de Provence, Forcalquier et Terres adjacentes, à nos amez et féaux

conseillers, à nos procureurs généraux en notre cour de Parlement de Provence, les sieurs de Lagarde et de Vergons, Salut, par l'arrêt aujourd'huy rendu en notre Conseil d'Etat, Nous y étant, dont l'Extrait est ci-attaché sous le contre-scel de notre chancellerie, Nous avons cassé et annullé un arrest rendu le 25 septembre dernier en la Chambre de vaccation de notre Cour et Parlement de Provence et ordonné que lesdits Juifs de la ville d'Avignon qui sont dans notre Royaume en conséquence de cet arrest ayent à sortir sans aucun délay à peine d'encourir la rigueur de nos ordonnances, et voulant que ledit Arrest sorte en plein et entier effet, pour ces causes nous vous mandons et ordonnons par ces Présentes signées de notre main de vous employer en tout ce qui dépendra du devoir de vos charges pour son entière exécution. Voulons en outre qu'à vos diligences ledit Arrest soit enregistré dans les Registres de notre Cour du Parlement, en lieu et place de celuy dudit 25 septembre et que vous informiez dans le mois des diligences qui auront été faites pour l'exécution de notre volonté. Car tel est notre plaisir. Donné à Versailles le quinze Février l'an de grâce 1710 et de notre règne le soixante-septième. (*Signé :*) Louis, et plus bas, Par le Roy, comte de Provence : Colbert.

VI

Lettre de Monseigneur le comte de Pontchartrain, ministre, secrétaire d'Etat[1].

Les Députez de la Chambre de Commerce à Marseille.

Messieurs,

...Sa Majesté a été faschée d'apprendre la tolérance que vous avez depuis longtemps de souffrir la résidence dans Marseille d'un Juif nommé Antoine-Philippe Lopez sans permission, et son intention est que vous l'obligiez d'en sortir sans delay et d'aller si bon lui semble à Bordeaux, s'il est vray que le reste de sa famille y est étably...

A Versailles, le 18 mars 1771.

VII

Lettre de Monseigneur le comte de Pontchartrain, ministre, secrétai e d'Etat.

Les Députez de la Chambre de Marseille[2].

Messieurs,

J'ai receu votre lettre du 31 mars et en ai rendu compte au Roy.

[1] Série A. A., art. 16.
[2] Série A.A., art. 89.

Sa Majesté m'a chargé de vous escrire qu'il suffira que vous exécutiez l'ordre de faire sortir de Marseille le Juif nommé Philippe Espez [1] aussytôt après son retour d'Alger, n'étant pas à propos, pour ne point contrevenir à la liberté du commerce, de pénétrer plus avant dans les liaisons ou associations particulières qu'il peut avoir avec des négotiants de la ville, à moins que le bien de l'Etat n'y fust intéressé...

VIII

Lettre de Mgr de Boynes, ministre, secrétaire d'Etat [2].

Messieurs de la Chambre de Commerce de Marseille.

A Versailles, le 20 May 1771.

Vous trouverés ci-joint, Messieurs, un mémoire qui m'a été remis et recommandé.

Je vous prie d'examiner la demande qu'il contient et de me donner les éclaircissements dont elle peut être susceptible.

P. Messieurs de la Chambre de Commerce de Marseille.

A Mgr de Boynes,

Il est d'usage qu'un négociant qui a demeuré dix ans à Marseille peut faire le commerce de mer, armer des vaisseaux, faire la commission. Le sieur Rouget Juif y fait sa résidence depuis quinze ans. L'exactitude et la probité luy ont acquis l'estime des honnestes gens et du commerce de Marseille.

Rouget supplie le Ministre de lui accorder le brevet de négociant pour pouvoir armer un ou deux vaisseaux marchands pour son compte et travailler librement.

IX

Bureau [3] de la Chambre de Commerce tenu dans l'Hôtel de ville après duc convocation faite en la manière accoutumée aujourdhuy mardy onze avril mil sept cent soixante et quinze quatre heures de relevée où ont assisté, etc.

M. le semainier a ensuite exposé qu'un Juif de La Canée nommé Sabaton Constantini se trouvant depuis plusieurs années icy et donnant lieu de se plaindre de sa conduite à beaucoup d'égards, il con-

[1] Appelé Lopez dans le document précédent.
[2] Série A.A., art. 89.
[3] Série B.B., art. 16, fol. 272.

viendrait aux intérêts du commerce de demander à M. de Latour [1] de vouloir bien solliciter les ordres du Roy pour le faire retourner en son pays.

Il a été delibéré sur cette proposition d'écrire en conformité à M. de Latour.

X

Bureau [2] de la Chambre de Commerce tenu, dans l'Hôtel de ville après due convocation en la manière accoutumée aujourdhuy Jeudy quatre Janvier mil sept cent soixante et seize quatre heures de relevée où ont assisté, etc.

Il a été ensuite fait lecture de deux Arrêts rendus par le Parlement qui défendent aux Juifs de séjourner plus de trois jours dans certaines villes de la Province parmi lesquelles Marseille n'est pas comprise et leur interdit tout commerce. La Chambre considérant que ces mêmes Juifs pourraient venir s'établir à Marseille et y faire impunément le commerce, s'il n'était pris des mesures pour y pourvoir, s'est réunie à penser qu'il serait convenable que Mrs les Maires, Echevins et Assesseurs voulussent bien présenter Requête à Nosseigneurs du Parlement pour que la Règle qui vient d'être établie à l'égard des Juifs dans certains lieux de la Province fût également suivie à Marseille.

Sur quoy il a été délibéré de faire travailler à un projet de Requête et de prier Mrs le Maire, Eschevins et Assesseurs de vouloir bien en conséquence se pourvoir en Parlement.

[1] Premier Président, Intendant et Inspecteur du Commerce.
[2] Série B.B., art. 16, fol. 375.

LE MAQRÉ DARDEQÉ

(SUITE[1])

ד

דאבינירי d'avvenire עתד
דאדינטרו da dentro פנה
דאטילו datello תמר (= dattero)
דאציא dazio מכס
דארי dare תת
דבורא divora אכל
דביטמנטו debitamente קפץ
דברזיט de brizet צלע (mot français pris de Raschi; ms. T דְבְרִיזְמֶנְט; BN דייבריזמאנט)
דואי due שנה שת
דואי טנטי due tante אף
דובי dove אי איה איך איפה אל אן
דוטא dotta מהר נדה שלח
דוטרינא dottrina לקח
דוירירא deviare ספה
דולאטורי mulatore גבל (= muratore; ד pour מ)
דולאטי murata פסל (même remarque)
דוליא doloia כאה (= dolore, י pour ר)
דוליאו doleo דאב
דולורי dolore אדב איב דוה יגה כאב מזר נפח
דולורוזה dolorosa פיח
דולצי dolce מלץ מיזק נעם ערב
דולצימי dolceme מגד (= dolcione)
דולציצא dolcezza נפת
דולרי dolore כעס
דומידית domitit אדן (mot corrompu; = domine)
דונאו dono נתן
דונולא donnola אוה חלד
דוסאלי dossale אפד
דוסו dosso גב גף
דופיריא doppia עוף עפה
דופיאו doppio כפל
דוצי duce אלף
דוקאיה duché פלך
דוקיי duché פרוד
דוקיש ducs אחשדרפנים (français, le י superflu, ms. T דוש)
דורי duro צנם
דוריטא durita קרב
דורמי dorme ישן נום
דורמימינטו dormemente שנה
דורמינטי dormente הון
דורמירי dormire נום
דטולי dattole מרר (= dattero)
די de את
די di ימן מן
די di יום
דיאו dio אל אלה והב
די אינגאנו de inganno תוך
די מני dimane בקר

[1] Voir tome XVI, page 253.

קרב de infra דיאינפרי
חנם di bando דיבאנדו
פנר devoiéret דיבוייאירט (français; BN דייבאייאירט)
חלל לקח divita דיביטא (= divide)
קנה debito דיביטו
אפס di bando דיבנדו
קנא debitemeno דיביטמנו (= debitamente)
דון de guistamente דיגוסטמנטא
בעד di dentro דידינטרי
כרסם divora דיורא
בצר חדל ינה מנע d'evita דויטא מסס
חשך devito דויטאו
נאה d'evitare דויטארי
חוב debito דויטו
בד divinare דוינארי
קלן disvilimento דיזוולימנטו
שטה desvilire דיזולירי
נאם detto דיטו
חרץ determinato דיטרמינטו
משך de traciato דיטרציאטו
בעד de, degli דיי
צום digiuna דיונא
טרה dimonée דימוניאה (mot français, pris dans Raschi; même orthographe dans BN)
חול delaico דילאדיקו (le 2e ד superflu)
מבל נבל diluvio דילוביאו
עצב dolore דילורי
ענג פנק delizia דיליציאו
עדן delizie דיליציאי
המם מוג deliquo דיליקואו
מאס מסס deliguare דיליקוארי
שעה deliguare דיליקווארי
מחר dimane דימני
בת לאך dente דינטי
בין בנה digno דיניו
דם (= denegare) דינרי
שיר (ד pour ט) tesoro דיסארו
שאה desolo דיסולאו
נקל desvilito דיסוילירטו
בזה desvilimento דיסוילימינטו
חמד חשק כמה desidera דיסידירא
יאב desidero דיסידיראי
חמד desideroso דיסידירוסי
נשק desiderio דיסידיריאו
פור disturbo דיסטורבא
צמד destro דיסטרו
אבה desio דיסיו
שטר di senatore דיסינאטורי
נחת descende דיסינדי
ירד descendere דיסינדירי
חרם שית desicca דיסיקא
שרב de siccitate דיסיקיטאטי
שלף desertare דיסירטארי
נפל deserto דיסירטו
בחן discerne דיסירני
עוה dispiacimento דיספאצימינטו
חבל חרס משח ערער disfare דיספארי
פלל disputa דיספודא
שחת dispiace דיספיצי
מסח dispiacere דיספציארי
גרש dispiacemento דיספצימנטו
אשם בלע בלק disfare דיספרי
זול (= dispergere) dispersare דיספרצארי
בזר disperge דיספרצי
זבח disco דיסקו
הרה disgombrare דיסקומרי
דכר נכר disconoscere דיסקנישיר
דהם discreto דיסקריאטו
דמה מלח deserto דיסירטא
געל diserto דיסרטאו
דבר טמא deserto דיסרטו
דפה depitto דיפיטה (M. Perles, ibid. propose de lire : דספיטו dispetto)
תל (= sospeso, ד pour סס) depese דיפיסי
פרש dichiaramento פתשגן דיקייארמטו
חלל decollati דיקולטי
שלם di che דיקי
באר déclare (= dichiare) דיקראר
משא diradicare דיראדיקארי
פיד dirompimento דירונפמינטו
שרר dirittanza דירטאנצא
ימן diritto דיריטא
ישר diritto דיריטו
נכח עמד directi דיריט
בית d'interiore דיריטריו (lettres déplacées)

דלדיקארי delaicare חלל (le 2e ד est superflu)
דמוניטי demonet קוט (français)
דנאו danno נזק
דנצארי danzare כרכר
דסולארי desolare צנה
דסולטא desolato אבל
דסולמינטו desolamento חרב
דפאנט davanti פנה
דפוא di poi אחר
דראגון dragone עכשב תנן
דרומפו drompe חיה (= rompe, ד initial superflu)
דריטו diritto כן כשר
דריטי diritti חרץ
דריטינצא dirittanza משר
דרייטורא dirittura קם
דרנולא tronello גבש (ד pour ט)
דש diece עשר

ה

הומייר humer גמא (mot français, pris de Raschi; semblable dans BN)

ו

ואבא bava ריר (lettres ב et ו déplacées)
ואידא vido בקק (= voto)
ואלי valle אור בקע גיא נחל
ואקאנו vacano נפל
ואקמינטו vacamento שבת שכב
ואקנטיאה vacantia ריק (= vacanza)
וואטו onta חפר (le 2e ו est pour נ, et א à placer après ט)
וואידא vido נפץ
וואידו vido רק (= voto)
וואיטארי votare נבק
וואיטטו vitto רק (= voto)
וואלא valle עמק
וואלארי volare עט
וואלי valle חיל צינן
וואליסי valesi בחר
וואסקא vasca גת
וואקי vacca בקר
ווארקי varco עבר
וואשילי די אורו vasselli di oro צנתר
וואשקא vasca פור
ווטו voto נדר
הו ווי oi
ויבוא vivo חי
ויטארי vitare ערה קאה (=vomitare)
ווינא (= וגרנא) vagina גוה
ווינו vino חמר
ווינטא venta פרע (= vendica)
ויסטא vesta עין
ולא vela רחף
ולאו volo דאה
ולאטידיאו volatedio עוף (= volatio)
ולארי velare גוז
ולוא vulva רחם
ולטארי voltare גלל
ולטורי vulture דיה (= voltoio)
ולטידיאו volatedio עיט (= volatio)
ולינטא volente נדב ראה
ולינטרי volontieri אתה (le מ place en tête, dans le texte, est pour וו)
וליסי volese אב
ולפי volpe שעל
ולצי volze אבה האל יאל
ומרא vomero את חרש
ונדטה vendetta נקם
ונסיראר inserrare סכך (la lettre d'en tête doit être un ר)
ויאה via ארח דרך
ויאולא viola נבל
ויאנתי venente אזל
וידירי vedere חזה צפה
וידואה vidua אלם
וידויצי (= סירויצי) cervice איל
ויטאו vito אסף כהה
ויטארי vitare כלא
ויטופיריאו vituperio חסד
ויטי vite גפן
ויטילו vitello עגל
ויטלי vitali צר
ויטלייא vitalia חי
ויטליה ריאה vitalia rea קמש
ויטרו vetro זכה
ויטריול vitriolo שחר
ויכיו vecchio שש שבה
ויכיצא vecchezza בלה כלה
וילא vela פרש

וילא villa בת
וילאטי velate חוה פדור פרז
וילאנו villano נבל
וילי ville עיר
וילונטאטי voluntate נפש
וינדי vende מכר שבר
וינדירי vendere גאל
וינו vino יין
וינחו סיפו vento seppo סוף (le ח, jamais employé en dehors de cet exemple, est une faute, pour ט)
וינטארי ventare זרה
וינטולו ventolo רחת
וינטרי ventre בטן גחן כרס מעה
ויני vene אתה בא התת יאת
ויניטא veneta דון ישע (= vendetta)
ויניטו veneto תכל
ויניא vigna כרם
ויניגו veneno חמה לען
ויניניא vignegna בצר (= vendemmia)
וינצימנטו vincimento סאן
ויסולא [= פופילא] pupilla אשן בת בבת
ויסטארי vestare אסס אצר גנז
ויסטי veste כהן
ויסטיאו vestio לבש
ויסטימנטו vestimento דוה
ויסטירי vestire כבד
ויספא vespe צרע
ניספי vespe דבר
ויפילארי oppilare סתם
ויצינו vecino שכן
ויקו vecchio ישן
וויקייו vecchio זקן
ויקנטייאה vacantia אלל בהה הב הבל (= vacanzia)
וירגא verga מטל שבט שוט
וירגונייא vergogna בוש כסף קקלון
וירגיר vergier גן (français, bien orthographié dans T וְיִירְגַּיִיר, et dans BN בַּיירגַּייר)
וירדורא verdura דשא ירק
וירדי verde לחה
וירטא verita קשט
ויריטאטי veritate כן
ויריטטי veritate אם אמת
ויריליו berillo שהם
וירמי vermo סם רם שמר
וירמיליו vermiglio כרמל תלע
וירנו vernio סתח
וירצאליו bersaglio משר
וישקופו vescopo אגם
וליסטרטיקא balistratica איל
וקאו vacuo בטל הפר
וקאסיטי vacasete נאר (= vacazione)
וקאנטי vacante מרק
וקאנטיאה vacanzia שוא
וקנטארו vacantaro נצל
וקנטי vacante בקק
וריאולי variole שחן
ושילו vasello כלי
ושילי vaselli חמד

Pour les lettres ז et ח rien.

ט

טבולא tavola קרש
טאורו toro פר
טאליאו taglio תז
טאלייארי tagliare קוט
טאסה tazza גבע
טאצי tace חרש חשה
טאציטו tacito שמם
טאציר tacere דום דמם הסה עמד
טארגא targa צנה
טארטיגא [= נוטולא] nottola קפד
טארדי tarda עקב
טארזה torcia נגה
טבילא tabella בשר לוח
טבירנקול tabernacula הכל
טו tu את
טובליי tovaglio דוה טפח
טוואליי tovaglie ספח
טוטו tutto כל
טוטוגא (= נוטולה) nottola קפד
טוליטי tollete קבע
טוליי toglie לקח
טולצי tolsi נשא
טוניקא tonica חלץ כתף
טינירי tondere גוז (élision du d)
טוסארו tosare כמס
טוסיקו tossico פקע

טופאציאת topazio פטד (ת final superflu)
טופאציאו topazio ברק
טוצי tozzia פוך
טוקא tocca געה נגע
טוקארי toccare גשש
טורטו torto עול חמס חמץ און עות עמל עקב
טורטורא tortora תור
טורטי torto הדר חוה עקל עקש
טורטיפיקא tortifica לבט לוז לזה סלף
טורטיפיקטו tortificato נלז
טורי torre גדל
טוריסטיציאה tristizia תאן
טורנא torna ישב נטה נסג סור שגב
טורניא tornia כדר
טורי torre צנר
טורנאריוקנטי tornare vacante כלם
טורצי torce לפת
טורצירי torcere לפת
טושיקו tossico עץ
טיבולי tavole לבן
טיגנא tegghina חבת
טיטו tetto ארז גג
טיטיליקי tettolego אצל
טייטאנשא biada קם (conjecture de M. Perreau, pour ce mot fort corrompu)
טיילא taglia שרת
טילארו telaro מסך (= telaio)
טילא tela כבר
טימו teme עון (= tempo)
טימורי timore אים
טימי time יגר
טימינצא temenza נגע
טימינציאה temenza מרא
טימירי temere ירא
טימוני timone קרש
טימפו tempo עדן עת דיז מן חלד מעד
טימפו די פיוויא tempo di fievia סגריר
טומפא tempia רק
טימפיאו tempio הכל פדן
טימפרייטורי temperatura עון
טימפישטא tempesta גבש געש
טימפנו timpano חלל

טינאליי tanaglia לקח
טינביש tenves דק (français tenu : BN טנוּבייש ; T a un synonyme : מְנוּ, menu)
טינוטא tenuita חבל
טינטא tenta נסה (= tenda)
טינטא tinta דיו
טינטי tinte חמץ
טינו tene כל
טיניברי tenebre אפל נשא
טיניי tigne מחץ
טינייא tigna נתק
טיניולא tignuola סס עש
טיניפרא tenebra ערפל
טינירו tenero רך
טינירומי tenerame בדל תנך
טינפו tempo מהל (= tempra)
טינצא tenza הצח (= tenzione)
טיסטימוני testimone סהד
טיסטימוניאו testimonia עד
טיסטיפיקא testifica יעד
טיסטיפיקאו testifico עדה
טיסטיפיקארי testificare ענה
טיסירי tessere סכך
טיסרי tessere ארג
טיפוני toppone גוש רגב
טיפיסטא tepesta שער (= tempesta)
טיפיצמרו piedi segare עקר (lettres déplacées et mot corrompu, nous dit M. Perreau)
טיצוני tizzone אוד לפד
טירא tira משך
טירא terra אדם ארץ פקד
טירא פיינא terra piena סלל
טיראבולי turibile התה
טיראנטי tirante רב
טיראטורא tiratore טחה
טיראפיסי tira-pesi שלף
טיראי tirare דרך
טירמיטו termeto רתת (= tormento)
טירפיטטורי trepetatore לצץ מלץ (= interpretatore).
טליה toglie קפא
טלייא taglia מול מלל מלק
טלייארי tagliare בצע ברא גבל גד גדע גזר גרר גרז המר זע חטב חמס כסח

טליינטי tagliante צור
טליימינטו tagliamento קסס
טלימנטו tagliamento קסר
טלפא talpa אשת חפר נשם
טמפיסטא tempesta סער
טן פו ten fu ענד (= te no fu)
טן קאנו te ma che no פן
טנטו tanto אך רק
טצירי tacere חוש רפה שם
טראבו travo עב
טראבוטו tributo מדד
טראבולטארי travoltare פלש
טרבטה travetta קיר
טראבי trave גב דבר סלל צלע קר
טראוא trave טפח
טראיירא traere גוז פקה
טראבו די פאנגו travo di fango עבטיט
טראבירצו traverso תפל
טראלסאו tralascio רטש
טראמוטא tramuta שנה
טראמוטרי tramutare כן
טראמונטאטי tramontate צפן
טראנבושאטי trambasciate עטף
טראסורירי trasorere סכן (= tesorere)
טרבוטו tributo ענש
טרגיטא targetta כדן סחר
טרדא tarda ישב לקש
טרדא tarde בשש מהמה
טרדארי tardare אחר
טרדיאי tardi אפל
טרובא trova מצא
טרוללוש treillis סבך (mot français; BN mieux טרייללוש)
טרומיטי tromette חצר (= trombetta)
טרטאליי trattaglie לעג
טרי tre שלש
טריאקא teriaca צר
טריבו tribu מטה שבט
טרידינטי tridente קלש
טריוטו tributo מסס
טרינטא trita דיש
טרינטארי tritare שלח
טרייברשא voltolarsi פלש (selon M. Perreau texte corrompu. Voir אובארט)
טריינטי traente מר
טרייצא trezza צמת

טריירי traere מטה הגה
טריירי ארקו traere arco נחת
טרימא trema חול רעם
טרימאה trema חלחל
טרימאו tremo געש חרד רעש (dans la prem. mention, il y a un ס pour ט)
טרימארי tremare עלז
טרימיטו tremito זלעף רטט רעע
טרימנטי tremente רגז
טרימרו tremare רפה
טרינטא treinta שלש
טריסורו tresoro אסס אצר גנז נכת סגל (= tesoro)
טריסטיצא tristizia אבה אבל אח לוה
טריסטיצו tristezza עם
טריסטנצא tristanza גנן (= tristezza)
טריסטרי tristo אנה יגה (ר final superflu)
טריצא trezza דלל צמה
טריצי דיקפילי trezza di capille חלף
טריקרי treccare חגר (= trescare)
טרישקו tresco פרש
טרלסארי tralasciare שמט
טרמארו tremaro צלל
טרמינו termino גבל
טרפסאו trepasso גוע

י

יאצי giace שכב
יגנאטי gigante ענק (נא pour אנ)
יובא giova ריל
יובינטוטי gioventute ילד
יוביני giovane בחר עפר שור
יובינצי giovanezza שחר
יובינצי giovenezza חרף
יודיאו iudeo יחד (= giudeo)
יודיצי giudici אלה
יודיקא giudica דון דן
יודיקארי giudicare שפט
יוואר giovare סכן עלה
יוטא giotta דלף (= goccia)
יומינטי giumenta רכש
יונטאו giunto דלג
יונטארי giuntare יתר רצד רקד
יוסטיציא giustizia דון מדן
יוסטיציאה giustizia אלה

יוצטי giusto אנש
יוראו giuro האל
יוראר giurare נשא שבע
יורמינטו giuramento אלה
יורנו giorno יום
יושטיציא giustizia צדק
ייא gia כבר
ייאו eo הלך (de ire)
ייאטיצי cetace תחש (= cetacco)
ייארדינו giardino פרדס
ייודיאו giudeo עבר
ייוו giovo עול (= giogo)
ייוקו gioco שעשע (= giuoco)
ייטא getta ידה ירא ירה נחה נטל
ייטאו getto נדה נטל טיל
ייטארי gettare פלט
יילארי gelare נקה
יילו gielo כפר
יילוו giglio ששון
יילן gielano קרח
יינוביאו giovine ילד (lettres interverties)
יינוסטרא ginestra רתם
יינוראציא generazio דור
יינורו genero חתן
יינראו genero ילד
ייסו penso יצר (texte corrompu, יי pour פנ)
יסטימא estima אלה
יירי ieri תמל
ינטי gente מתה

כ

כולטילאו cultello כפף
כונקוויסטאו conquisto קנה
כינאו chino גוט
כינה china נטה
כסאל casale רגל
כסלי casale כפר

ל

לאאורו labbro שפם (les bb mouillés comme v)
לאבורטורי lavoratore יגב
לאבורי lavore יבל
לאברו labbro שפה
לאגרימא lagrima דמע
בא בול דגן עבר עשה
לאבורי lavore שבר
לאברדא labarda כר
לאברי lavare דחה
לאגאני legane לבב
לאדימאני la domani צפר
לאודי lode הוד
לאודארי lodare ידה
לאודרי lodare הלל
לאווא lava כבס
לאוואו lavo שטף
לאווראר lavorare עבד
לאוטורי lavatore שכב (= lavatoio)
לאטאנטי lattante עול עלל
לאטו lato גד ירך צד
לאטי latte חלב
לאטינו latino לעז
לאטירא la terra חדל
לאישפישמינטו la speciosamente פתה
לאמפו lampo אבח בוק ברק חזז
לאמפי lampi פלד
לאמפרי lampare לחך
לאנא lana צמר
לאנדרו landro לען (= lauro)
לאנטינאו lentino עשש (= lente)
לאנטינציאוני l'intenzione טעם
לאנפו דיספטא lampo dispetta להב
לאנצא lancia חנה כדן
לאסא lascia זנח נתן עזב
לאסארי lasciare עבר
לאסלא la sala סדר
לאסרי lasciare יצג יצק
לאפידארי lapidare סקל רגם
לאפריכמינטו לורו l'apparecchiamento loro מנלם
לאצו laccio פח
לאצי laccie לול
לאציטולא lo zitello איש
לאקוסא la causa עלה
לארגו largo אבל
לארגורא largura רחב
לארגי largo עין
לארגיטטי largitate רוח
לאריקוליירי lo raccogliere ספה
לבורי lavore יבל
לברו labbro שפה
לגרימא lagrima דמע

לואקו loco תחת
לוזרנא lucerna עפינף
לוטא lutta אבק בוץ טיט
לוטאו lutto כבל
לוטאמי lutame צפיע
לוויאטו levate כפר
לומבי lombi חלץ
לומי lomi מתן (= lombi)
לומיזו lo mezzo טבר
לומיליורי lo migliore אחד אחר זמר
לומניקו lo manico נצב
לונא luna אור זרח לבן סהר
לונגיצא lunghezza ארך
לונומי lo nome שם
לוסטרו lustro אור גוע יפיע מאר נאר עפה
לופו lupo זאב
לופינלו lo pennello חרט
לוצינטי lucente פתח
לוציניו lucigno פשת
לוצירטו lucerta לטאה
לוקו loco בית בת יד מקם פנה
לוקו סקופירטו loco scoperto עלל
לוקראו logoro בלה
לוקראטי logorate מלח
לוקרארי logorare בל
לטינו latino לעז
לטנטי lattente בכר
ליאוטו liuto כנר
ליאון leone כפר לבא למט
ליאופרדו leopardo נמר
ליאלי leale נבר
ליבאו levo קם
ליבירא libera נתר
ליבירארי liberare שלח
ליברו libro ספר
ליברוסו lebbroso מתה
ליברטטי libertate דרר
ליבריריי levriere זרזיר
ליגא liga אסר רתם
ליגאטי legato דבר
ליגאמנטו legamento שלח
ליגאצא legaccia אגד
ליגאצו legaccio חרצב יסר מוט מסר עדן
ליגארי legare אבק חבש ענד
ליגו leggi נקל
ליגומי legume זרע
ליגי legge תור
ליגירי leggere קרא
ליגמינטו ligamento חשר
ליגרו lucro נדן
ליווארו levare תיה
ליזירי leggiere קל (Noter le son doux de *gi* = ז)
ליטו letto יצע מטה מצע ערש פרה
ליטיגאו letico וצה
ליטיקא letica דון מצה
ליטיקאו letico הצח רב
ליטיקארי leticare ערר
ליטרא lettera אגר
לימא lima מרג פצר
לימסא limace חמט (mot français, pris dans Raschi ; BN למאשא, T לימַצָא)
לימבירו limitare פמן (le ב est superflu)
לימיטארו limitare שקף
לימיטרו limitare סף
לינא legni legati רפסד
לינגוא lingua לשן
לינו lino בוץ שש
לינו אללגרו lino allegro איש
לינטינו lentino בהק
ליגנו ligno כפס
לינטיקלי lenticole עדש (= lenticchia)
ליניאה linea משח
לינייו legno עץ
לינצולו lenzuolo סדן
ליסינגארי lusingare חנף
ליפורו lepore רוב
ליפרא lepra צרע
ליצינציאה licenzia קרא רשה
ליקארי leccare ילק
לישו liscio חלק
לישיאה lisciera נתר (peut-être le français laisse)
למפו lampo ברק
לנצא lanzo (ou : lancia) רמח
לנצילא l'ancella כדד
לצירטא lacerta חמט כח
לקונקו la conca כן

מ

מא ma אבל כי
מאגינילי [מאצינילי] macinella ריח רחים
מאגר magro כחש
מאגרו magro רזה
מאגרי magro דלל נחל
מאדרה maderas גבע (mot français, pris de Raschi)
מאטינו mattino בקר
מאיסטרו maestro מר
מאלאנקוניאה melanconia עצב (2e n pour l)
מאלי malo רעה
מאליו maglio עלה
מאנאו mano שלח
מאנאק manac שמל (d'où : manaccia)
מאנדרא mandra נוה
מאנדריאה mandria עדר
מאנו mano כפף
מאנטארי mantare עט (= mantellare)
מאנייארי mangiare קרב
מאנקארי mancare פקד
מאנקמינטו mancamento פחם תפל
מאסא massa ערס עשת
מאסטריאה maestria חרש
מאצי mazza לחם
מארטייל martel פטש (mot français semblable dans BN)
מארי mare ים
מארי רובדו mare rubro סוף
מאריוילייא maraviglia תמה
מגרי magre דק רק
מגריצא magrezza רזן
מדולא midolla מוח
מדיצינא medicina אסף ארך גהה רפה
מו mo איפה הן כה עת
מובי move סיעה
מובירי movere טלטל נוע
מודאני mudana כנם (= mutanda)
מויי move יסע
מוויינטי movente מסע
מווירי movere מלל
מוטו muto אלם
מויו moggio איפה סאה
מוייו moggio כור
מולדארי muldare שנה (= mutare)
מולו סאלואשו mulo salvagio ערד
מולו סלוטיקו mulo salvatico עיר
מולטו molto מאד רב
מולטיפיקמינטו moltiplicamento עתד
מולי mule אחשתרנים ים לקח
מוליירי muliere אשה בטח בת לחם נוה עגל (= moglie)
מולילא mulete קבה (correct dans T מוּלִיטָא ; altération de l'avant-dernière lettre)
מולימנטי mollemente שרה
מוליקמו pollice בהן [פוליקא =]
מונא mone זכה (= mondo)
מונדא mondo תבל
מונדו mondo חכף
מונטרני montagna גל חמר יגר נד עוה עי
מונטי monte הר
מוניטא moneta אגר בצע גר
מוניפיקא munifica נקה
מוניפיקארי munificare חטא טהר (= purificare, מוני au lieu de פורי)
מוניצא monezza אשף דמן רפש (= mondizia)
מונצי monaci כמר
מונצילו moncello גל (= monticello)
מונצילי moncelli חמר
מוסא mossa מסע
מוסטו mosto תרש
מוסי move זע נסע נשא (ס pour ב)
מוסקו muschio הר נרד
מוסקי mosca זבב
מופאטו muffato נקד
מוצקיו mosecchia נשך (= morsecchia)
מורא mora בכא
מוראו muro רפא
מוראי murare חי
מורו muro דור חיץ נד קיר
מורטא morta מתה
מורטי morto רפא
מורטילא mirtillo הדס
מורטילטטי mortalitate אסן דבר נגף
מורטירו mortero דכא (= mortaro)

מורטצינא morticino נבל
מורטרילו mortarello אדן (dérivé de mortajo, pour mortadello, 2° ר pour ד)
מוריני morane חרז לחש (= orname)
מורמוראי mormoro לנה
מורמורנטי mormorante המר
מורמוררי mormorare רגן
מטא matto אגד (= mazzo)
מטארו mattare שאר (= mescere, ou : mazzere)
מטורא matura בשל מלא
מיאיירא meaira פנג (= melario)
מידיצנא medicina מזר
מידיקארי medicare רפא
מיורי maggiore אב ברר
מיזאדי mezzodie טהר
מיזו mezzo חיק
מיזו די mezzodie צהר
מיזו טומינו mezzo termino לתך
מיטירי mietere קצר
מיינא [= סינא] seno דד
מיישאגא mesaggio ציר
מילא mela כתר
מילו mela פקע
מילוני melone בטח
מילי mele דבש כפתר
מילי mille אלף
מיליו miglio דחן
מיליקו melico שור
מימירו membro עור
מימירי membri אבר
מימרי membri יצר
מינא mena נהל נחה
מינאו meno ילך נהג
מינארי menare דבר
מינורי minore נפל
מינטא venta נקם פרע (= vendetta, מ pour ור)
מינטובא mentova נקב
מינטובארי mentovare קבה
מינטיאו mentio כחש מעל
מינטרי mentre עד
מינצוניא menzogna שוא
מיס mese ירח
מיסא messo שלח
מיסבילירי mesvilire ראה (= misvenire
מיסורא misura לוג חמר סאה עמר
מיסוראו misuro כל מדד מדן
מיסטיקארי mestocare ערב (= mescolare)
מיסטיקוליו mestecolio תבל (= mescuglio)
מיסי mese חדש סהר
מיסיאון missione כר
מיסיריקורדיא misericordia חסד
מיסקולאטו mescolato מלח
מיסקינו meschino אבה
מיסרא misura פור
מיצידיארי mezzedare רצח (= ammazzare)
מירא mirra מר
מירדייארא mirdiare רבב (= miriade)
מיריאה [= מירדיאנא] meridiana צלל צלצל
מיריאנא [= מירדיאנא] meridiana צלל צלצל
מיריר mirer גלה (mot français pris de Raschi, BN מירייור)
מירצידי mercede אנא בי נא
מירקאטאנטיאה mercatanzia סחר עמר
מירקאנטיאה mercanzia רכל
מירקדנטיאה mercadantia עזב (=mercatanzia)
מירקטו mercato זלה
מירקטנטו mercatanto כנע.
מישוטו mescito מהל
מישטיקולו mestecolo כלא (= mescolato)
מישיטינטו meschiamento הלל מזג נסך
מישירי mescere בלס
מלדיטו maledetto ארר
מלדירי maledire קלל
מליאו maglio חרטם (= mago)
מלידיציאו maledizio אלה
מליי maglie דבק
מלייא meglia בלל (= mescola)
מלייו maglio מקבת
מלינארי malignare ירע
מנא manna מן
מנאמינטו menamento שגר
מנארא mannara כלף כשל (= mannaia)

מנארה mannaia גרז
מנגדורה mangiadora אבס אור (= mangiatoja: même sens, crèche, selon Raschi)
מנדרא mandra כלא
מנדרגוני mandragone דוד
מנדרי mandra גדר
מנדריי mandria עשתר
מנו mano יד
מנגא mangia נגע
מנוצא manzo כלל מכל (= mangio)
מנטאטרי mantatre כרך (= mantellare)
מנטו manto כרבל
מנטילו mantello מעל
מניאו maneo לנה
מניגא manuga כפף (= manuccia)
מנייאדה mangiada ארה (= mangiatoja)
מניידורא mangiadura רפת (= mangiatoia)
מניקא manica אכל
מניקטורי די קארני גיוטו manicatore di carne gioto זלל
מנקא manca חסר
מנקאו manco גרע עדר
מנקארי mancare נכה
מנקו manco חרם קלט
מנקוסו mancoso אטר (= mancino)
מנקמינטו mancamento חרף
מנקרי mancare חטא
מסא massa בצק כתם נצב
מסאיי messaggii לאך
מסיורא misura בת
מסטרו maestro חשב
מסטרו דאשאיו maestro d'ascia חשב
מסנדא masnada בית
מסקולאו mescola מסך
מסקולו mascolo זכר ניר
מצילארי macellare טבח
מצילו macello אבח (sans doute pour טבח, dit le texte)
מצינאו macino טחן
מקארי ma qua re אם הלא
מקולא macula מאס מום
מקרי ma qua re אולי לא לו לול
מרביליא meraviglia יפת
מרדולייארי [מרטורייארי =] martoriare פסח

מרוילי maraviglia גבל
מרטלו martello פעם
מרינארי marinare מלח (= marinajo)
מרמורי marmore שש
מרקנטי mercanti כנען
מרקנטיאה mercantia מרר (ט pour ז = z)

נ

נאבי nave צי שטה
נאווי nave אנה
נאויטא navetta ארג
נאטא nata שחה
נאטארי natare נשק שק
נאלופרנשו שואו na lo pranzo suo סבב
נאלי nali נחר (= nari)
נאסא nassa צלל
נאסאלי nasale נזם
נאסו naso חח (= nasevole)
נאסקולי nascole אף
נאסקוני nasconde חבא
נאסקונירי nascondere צפן
נאסקוסו nascoso כמס
נו no אי אל בל לא
נו פוי no pode יכל
נואי nave אנח
נובא nova גבח
נובו novo חדש
נובי nube נשא כפף אד איד אור חזז עב ענן
נודי nudo ערם
נודירי nodere אטר (= annodare)
נווי nove תשע
נוטי notte ליל נשף
נוטריא nutria נער (= nutrica)
נוטרימנטו nutrimento זנה
נולא nulla פל
נומינטה nominato קלס
נון סיפורצא non si percio לולי
נונקואנו non quano כי לו (= non quando)
נוסי פורצי no si percio אול אולי
נוסקיטו noscheto חרט כמז (= nascondito)
נוצי noce אגז

נוצי nozze הלל כלל
נוצילו nocciuola לוז
נורא nuora כלה
נטילא nottolo עטלף
ניאטי negate כל
ניאנטי niente אין אלל מאם
ניבי neve שלג
ניגארי negare כחש
ניגרו negro שחר
ניגרי negro כוש
ניגריצי negrezza פאר
ניגרירו negrore קדר
נידא nido קן
נידו nido חור
ניטארי nettare טהר
ניטו netto חפף
ניטי netti חמד
ניטימינטו nettamento בר
נימיקו nemico צד צרר
נימיצי nemici עוד עיר
ניפוטי nepote נכד
ניקיי nicchio בטן
נירווי nervi גיד
נלצאו in) nalzo גאה
נלצרי in) nalzare מרר
נסיבונה uscione פכה (le נ initial pour ו)
נסקוניאו nasconio חמק (= nascosio)
נסקונירי nascondere בלע
נקירי nocchiere חבל

ס

סאבאי savii פקח
סאלארגרו s'allargare ילד
סאלדטורא saldatura דבק
סאלטארי saltare עוף פסח
סאליאו saglio עלה
סאליצי salice ערב צפצף
סאלירי salire סק
סאנגוי sangue דם
סאנו sano ברא
סאנטו santo פה (= cantò)
סאניגוגא sinagoga עדה (interversion des lettres א et ו)
סאסקונירי sasconere סתר (= s'ascondere)
סאקו sacco שק
סארדינו sardino אדם (= sardonico, Σάρδιον)
סביאנדרי sviandre זרח יפע (= scintillare)
סברשרי sbarcere חתה (= sbarcare)
סגארדא sguardo הבר צרץ שור
סגואינא sguaina ריק
סגואינאו sguaino שלף
סגואיניארו sguainare שלח
סגארדא sguardo בט
סגואירדו sguardo נבט
סגנטא sgotta יזל (= sgocciolo)
סגרמינטו sagramento אלה
סוביאו sobio מנר (= ceppo)
סוגרו suocero חמה חתן
סודרי sudore יזע
סוטא sotto מטה
סוטו sotto תחת
סוטילי sottile דק
סוטירטוריא sotteratore שאל
סוטראר soterrare קבר
סויאו savio חכם
סויאי savie חי
סויילאו suggello חתם
סוינצא savenza רמה (= sapienza)
סולארו solare עלה
סולדו soldo פטר (= solato)
סילו sole נף ערר שפי שפי
סולי solo אור חמה חרם חרש
סוליו solio מנר
סוליר solve יתר נתר
סוליירי solvere פטר
סוליצטרי sollicitare זהר
סולפו sulfo גפר
סולקי solco ברה מען ניר ענן ערג תלם
סומיסו sommesso טפח
סונא suono נגן
סונאנו sonano עכם
סונארי sonare תקע
סונו sonno חלם שנה
סוני suono חול
סוספירו sospiro אנח אנק ערר
סוספיروסיו sospiroso מרד
סופונארי sfonare טבע (= sfondare)
סופייאו soffio נפח נשף

סופילא sofila נשם (= soffia)
סופירבא superbo גוה רהב
סופירביא superbia דהב
סופיריו supero סרח עדף
סופרייאנו superiano ערס (= ? spianato)
סופירפיאו superbia יהר (second פ pour ב)
סופירקו soperchio יתר
סופירקיו soperchio שרע
סופרא sopra את
סופרירי soffrire הכל יכל כלכל
סוקא succo מיץ
סוקו succo מצץ
סורטא sorte גרל
סורטר sorte פור
סורפישומר sorpessome שרץ (= serpeggiame)
סורצי sorce עכבר
סושיטא suscita עור
סטראטטו stratato עטש (= starnutato)
סטאנא stana תוך
סטאנקא stanca עוף
סטאנקיטאטי stanchitate חלאה
סטאנקמינטו stancamento עוף
סטארי staro הין (= staio)
סטארי stare עמד
סטארצי straccio עד
סטוגא stuga מהה (= asciuga)
סטולארי satulare בר רוה שבע (= saturare)
סטופא stoffa נער
סטורבאו sturbo מחה
סטורצא struzzo יען
סטטואה statua מצב נצב צבה
סטיינו stagno בדל
סטילא stella מלך עש
סטימא stima עמד ערך
סטימאני settimana שבע
סטינירי stenere סרח (= stendere)
סטיצי steso הדה פרד רקע שטח
סטירי stire נתת (= attrarre)
סטירקו stereo חור פרש פרשד צאה
סטלייא staglia כזב
סטלייארי stagliare כרת
סטמפילא stampella טיען
סטמפתי stampate דהר
סטנבקי stanbecco יעל (égal à l'allemand Steinbock ; T אֵיתַנְבּוֹקָשׁ étanboc)
סטנבק stanbecco אקו
סטנצא stanza מצב
סטנדי stende נטה
סטנקא stanca יעף לאה להה
סטנקארי stancare גהר
סטראדא strada סלל
סטראדי strade עאל עקב
סטראדא strada נתב שבל (= strata)
סטראטו stratto נשא
סטראמא strame ערב (= trama)
סטראויסטירי s)travestire חפש
סטראשינא strascino סחף
סטראשינארי strascinare סחב
סטרונקאו s)trunco נתק
סטריטו stretto יצר עקר
סטריירי straggere שרד
סטרילי strille פלא תל
סטרילארי strillare הלל
סטרמירי stremare רוע רעע
סטרינוטו starnuto נחר
סטריניצי strince חרק (= stride)
סטריקללאטו strechellato מרק (= stralciato)
סטרלאגו strolago הבר
סטרמונטא stramonta בא
סטרנגולאו strangulo חנק
סטרונטרי starnutare זרה
סטרניאוי strani מזר (l'א est déplacé)
סטרניי strani לחץ
סטרסינאו strascino גרף
סטרסנארי strascinare זחל
סטרצאטו stracciato ערם
סטרשינא strascino גר גרש
סי si אי אלץ אם אשר
סיאי sci שש
סיבו sevo חלב פדר
סיגא sega מגר
סיגריטו segreto רזה
סידי sede ישב
סידיאה sedia כסא
סיוירירי severare נזר
סיוירישמינטו severacemento טהר (= sceveramento)
סיטא sete עיף

סיטי sette שבע
סייטי sagitte חצץ
סילווא silva יער לבן
סימולא semolo סלת
סימוניארי simoniare שאה שש (= simoneggiare)
סימונימינטו simoniamente פתה (= simoniacamente)
סימונינצא simonizza שחד
סימוניקי stimola סות (lettres altérées, dit M. Perreau)
סימונירי stimolare מסס נסת סתה (même remarque)
סימיליטודיני similitudine מנה
סימינארי seminare זרע עבד
סימיסמו semismo אותו
סימנטי sementa פרד
סימפרי sempre נצח עד עוד עלם
סינגא singa קוף (= scimia, ou plutôt français : singe)
סינו se no אפס בלת זלת
סינו seno חיק צקל
סינו segno אות
סינטינצא sentenza גזר
סינידי scende חתה
סיניו segno מנח תוה
סיניור signore אדן גבר ינן
סיניוראר signorare שרר
סיניורי signore ארי כהן כפר מנן נגד
סיניוריא signoria הר יסר נדב
סיניוריאה signoria מרה משח משר
סינייאו segno כתם
סינייאלי signale סמן צץ
סיניילי signale רשם
סינפרי sempre סלל (נ pour מ)
סינצא senza בד בלעד
סיסטיסי sestese מדד (= stende se)
סיסנטא sessanta שש
סיפיריאו sopporio נשא (= sopporto)
סיצי s'esse איש
סיציקטו sesecato גרש

סיקא secco נשת ציה
סיקאו secco דלל חרב חרר יבש
סיקוטארי seguitare דלק רדף
סיקקאו secco שת
סיקאניו seccaggine נגב
סיקרי secure יצע
סיקוריטו sicuritate בטח חפר
סיקריטו secreto סוד
סיראו sereo אהי (= saro)
סיראר serrare נעל
סירוו servo עבד
סירויטורי servitore כהן נער
סיריציאו servizio שמן שרד
סיריר servire שרת
סירפי serpe נחש
סירפישומי serpeggiame זרן
סירפישי serpeggio רמס
סלווא salvo ישע
סלוטאו saluto סגר
סלוטו saluto ברך
סלטא salta זנק
סלטארי saltare רצד
סלי sale מלח
סליירי sagliere נסק
סמאגרירי smagrire ראה
סמצורי smossere עמד
סמוסימינטו smossemento מוט
סמיליטודיני similitudine בנה גיל חתם
סמימראו smembro נתח
סמינוטא smenoto הדך (= smenovito)
סמינוטארי smenotare ריק (= smenovitare)
סנא sana חי
סנגו sangue נצח
סנטיטא santita קדש
סניטטי sanitate מתה
סנטיפיקארי santificare חרם
ספאלא spalla שכם
ספאנייא spagna ספרד
ספאסי spazio טשה ירד נטש שטה
ספאקאו spacco צלח רטש שסע שסף

MOÏSE SCHWAB.

(*A suivre.*)

LES JUIFS DE NANTES ET DU PAYS NANTAIS

(SUITE [1])

II

C'est vers le commencement du XVIe siècle que l'histoire nous signale, à n'en pouvoir douter, la réapparition de Juifs à Nantes dans les circonstances suivantes :

On sait que même encore après l'expulsion des Juifs d'Espagne, en 1492, il y avait en Espagne beaucoup de Juifs qui avaient été obligés, pour ne pas quitter le pays ou antérieurement pendant les persécutions, d'abjurer la religion juive. Un grand nombre d'entre eux continuaient à pratiquer en secret le Judaïsme. Il en était de même dans le Portugal. De temps en temps, ces néo-chrétiens, quand ils le pouvaient, quittaient le pays pour chercher refuge dans un pays plus tolérant et revenir au Judaïsme.

Henri IV n'était encore que roi de Navarre quand il reçut une députation secrète de Juifs dont il n'accepta ni ne repoussa la demande, se bornant à ajourner sa réponse définitive. Quelques années plus tard, en 1595, quand les néo-chrétiens virent que Henri IV était venu à bout de la Ligue, ils revinrent à la charge. Henri écouta alors, nous dit son historiographe Péréfixe [2], plus favorablement leurs propositions, et, pour en examiner le mérite, il envoya des agents en Espagne et finit par donner aux demandeurs l'espoir d'une assistance prochaine. N'était-il pas précisément en guerre avec le roi d'Espagne et n'avait-il pas le droit de jouer un mauvais tour à son ennemi ?

Quelle suite immédiate Henri IV donna-t-il à ses promesses ? Il serait peut-être difficile de l'établir avec une précision absolue,

[1] Voir tome XIV, p. 80.
[2] *Histoire de Henri IV*, page 348.

toujours est-il que, dans les premières années du XVIIe siècle, des Portugais en assez grand nombre étaient venus s'établir à Nantes, non sans soulever les protestations des habitants, qui craignaient de voir le commerce avec la Péninsule Ibérique passer exclusivement entre leurs mains. Non pas que tout d'abord la ville se fût montrée peu hospitalière, mais l'activité de ces nouveaux venus alarma les négociants, et ceux-ci, pour mettre autant que possible l'autorité et les populations de leur côté, s'avisèrent de mêler encore une fois la question religieuse aux difficultés pendantes, de façon à surexciter l'opinion contre les étrangers. Il se trouvait, en effet, parmi ces étrangers quelques familles juives : il ne fut pas malaisé de les accuser d'être la cause des maux que la ville endurait, entre autres d'une maladie contagieuse qui avait fait d'horribles ravages à Nantes.

Les autorités se prêtèrent à cette manœuvre. Le 17 novembre 1603, dénonciation formelle est faite par le procureur syndic des dangers que l'affluence des Portugais fait courir au commerce local avec l'Espagne et le Portugal. Les registres des délibérations du bureau de la ville de cette année et des années suivantes n'existent malheureusement plus. L'abbé Travers, qui avait pu les consulter, nous apprend que les membres du bureau se transportèrent auprès du sénéchal de Nantes afin d'obtenir de lui l'expulsion de tous les étrangers [1].

Le 20 novembre, une lettre de l'avocat général demande au maire, au nom du parlement de Bretagne, de l'aviser des mesures prises, afin d'en avertir le roi.

Le bureau répondit à l'avocat général et, par la même occasion, il écrivit aussi au duc de Montbazon, lieutenant général pour le roi, en le priant de demander des instructions à Sa Majesté. En attendant, et pour parer à tout événement, les membres du bureau résolurent de s'assembler et de prendre des mesures provisoires pour chasser les Portugais.

C'est le dimanche 7 décembre 1603 que cette délibération eut lieu. « Les comportemens et forme de vivre des dits Portugais, en ce qui concerne leur religion » l'emportèrent-ils sur les préoccupations commerciales des habitants ? La chose est peu probable, et Colbert avait bien raison quand il écrivait, en 1681, à M. Morant [2] : « La jalousie du commerce portera toujours les marchands

[1] *Histoire civile et religieuse de la ville et du comté de Nantes*, déjà citée, t. III, p. 145 et suivantes.

[2] *Lettres, instructions et mémoires de Colbert*, publiés par Pierre Clément. In-4°, Paris, imp. Impériale, 1859, t. II, 1-2, p. 722.

» à être d'avis de chasser les Juifs, mais il faut vous élever au-
» dessus de ces mouvements d'intérêts particuliers, pour juger
» sainement si le commerce qu'ils font par les correspondances
» qu'ils ont dans toutes les parties du monde avec ceux de leur
» secte, est de telle nature qu'il soit avantageux à l'Etat. »

La délibération du bureau de ville de Nantes ne fut pas bien longue : on demanda l'expulsion des Portugais, tant Juifs que chrétiens, comme gens suspects à l'Église et au roi et qui prétendaient faire exercice du judaïsme à Nantes.

Ce n'était cependant que pour la forme que M. de Montbazon avait consulté le bureau : il était en effet déjà possesseur d'ordres impératifs du roi. Henri IV prenait les réfugiés sous sa protection et entendait les maintenir à Nantes envers et contre tous, faisant ainsi, selon la juste expression de Guépin, « du despotisme au profit de la civilisation[1] ».

Toutefois le duc de Montbazon personnellement était favorable aux prétentions du bureau de la ville, il l'engagea donc à présenter lui-même ses observations au roi, auprès de qui il promit de les appuyer.

Un mémoire fut arrêté dès le lendemain, approuvé par le grand vicaire Decourant, archidiacre de Nantes, et par le théologal Cristi, signé par eux comme députés du clergé et remis au duc de Montbazon le 9 décembre.

Mais Henri IV ne revint pas sur sa décision première[2], et les Portugais, au nombre de plus de cinq cents, tant hommes que femmes et enfants, restèrent à Nantes sous l'autorité du roi. « On
» a dit, écrit Travers[3], et l'on a cru pendant longtemps que tous
» ces étrangers étaient Juifs judaïsants ; et en cela il y avait beau-
» coup de préventions ; quelques-uns pouvaient l'être, mais on ne
» peut sans témérité l'assurer de tous. »

Cette protection du roi, bienfaisante aux malheureux réfugiés, venus plus nombreux à la suite de l'édit d'expulsion pris le 10 janvier 1610 par Philippe III, roi d'Espagne, devait s'évanouir avec le monarque qui avait signé, à Nantes même quelques années

[1] A. Guépin, *Histoire de Nantes*, déjà cité, p. 295.

[2] Il convient, du reste, de remarquer que, déjà en 1598, le 5 décembre, Henri IV avait dû intervenir pour faire respecter l'autorité méconnue de M. de Lussan, gouverneur de la ville et du château de Nantes, à qui les habitants avaient refusé obéissance, et qu'en novembre 1599, il avait dû donner l'ordre comminatoire d'élire comme maire M. de La Bouchetière, en face du refus des Nantais de tenir compte de sa volonté. On comprend, dès lors, qu'il ne devait pas être autrement disposé à favoriser l'intolérance du bureau de la ville. *Lettres missives de Henri IV*, recueillies par Berger de Xivrey, Paris, imp. Nationale, t. V, p. 72.

[3] *Histoire civile et religieuse de la ville et du comté de Nantes*, déjà citée, tome III, p. 145 et suivantes.

auparavant, le fameux édit de Nantes en faveur des protestants. La déclaration de Louis XIII qui expulse les Juifs du royaume n'est-elle pas datée du 23 avril 1615 [1], c'est-à-dire du lendemain presque de la mort de Henri IV ?

A Nantes, les habitants, qui s'étaient soumis aux ordres du roi, ne s'y résignaient qu'avec peine. Déjà, en 1605, ils avaient résolu de chasser de la ville, sans en référer à Henri IV, des Irlandais qui étaient venus y chercher asile et qui se dispersèrent d'eux-mêmes en présence de ces dispositions hostiles.

Néanmoins, les Portugais y étaient demeurés, leur nombre même s'y était accru, mais leur activité industrieuse les rendait odieux au peuple autant et plus que la religion à laquelle on les soupçonnait d'appartenir. Aussi n'est-il pas autrement surprenant si des troubles éclatèrent contre eux le 23 novembre 1636.

Comme toujours, le bureau de la ville prit parti pour les habitants contre les étrangers, et nous trouvons la preuve de cette hostilité dans la délibération suivante arrêtée dès le lendemain matin en assemblée extraordinaire. Voici le texte de cette délibération, qui est inédite [2] :

Assemblée extraordinaire touchant l'émotion.

Du lundy vingt quatrieme jour de novembre mil six centz trente six apres les huict heures du matin en la maison commune de cette ville de Nantes a este convocquee assemblée extraordinaire de MM. les maire et eschevins, antiens maires et antiens eschevins, capitaines et lieutenants et enseignes de la dicte ville, en presence de monsieur de la Gilberdiere, capitaine du chateau.

A laquelle assemblee estoient presens et assistantz :

Monsieur de la Grand haye dubot, maire.

MM. de la Marcrais Frain soubz maire ; du Housseau Poulain ; de la Pannetiere Butet ; Dubreil Langlois ; de la Prevoste Bidet, conseillers eschevins.

Monsr des Joncheres Couprye, procureur scindicq.

Antiens Maires : MM. de la Tousche ; Cornullier ; de Lessongères ; de Lespinay de harouys ; de la chapelle blanchard.

Antiens eschevins : MM. des Rigaudieres dhachon; de St-Lo Bedeau; de Vieillecourt Bourgogne ; du housseau poulain, ad^t du

[1] Un des considérants de cette déclaration parle de ces Juifs « qui se sont depuis quelques années espandus, déguisés en plusieurs lieux de cestuy nostre royaume ».

[2] Archives municipales de Nantes. — Administration communale, série BB. 38.

roy ; de Juigne lemasle ; du champ quartier dubreil; des Angles Despinoze ; de la Civellière Viau ; de la Noe Charete ; de Lomeau Garreau ; de la Rayrie Bide ; du Vergr Guyton.

Antien scindicq : M. des Chastelieres Lirot.

Capitaines : MM. de la Bousche; Barbere; de la Haultiere Ragaud; de la Landiere Spadine.

Lieutenantz : MM. de Bellanton Bernard ; du Maillon Bretagne ; de La Roche Poitier ; Antoine Dureau ; Noel Bernard.

Enseigne : M. de la Chesnay Litou.

Capitaines des forsbourgs : Boysmer, cap^ne du Marchix ; Boucher, cap^ne de Richebourg.

Apres avoir este par monsieur le maire propose a la dicte assemblee le subject d'icelle qui est touchant l'esmotion qui adriva hier au soir en cette ville et forsbourgs a ce que la dicte assemblee ait a deliberer et adviser des moyens pour remedier a telz desordres et obvier aux inconveniantz qui en pourroient advenir.

A este par la dicte assemblee advise ce qui ensuilt attendant la presence de Monseigneur de la Meilleraye, gouverneur ;

En premier lieu :

Chaisnes de fer.

Seront faictes des chaisnes de fer pour estre mises et attachees aux rues qu'il en sera necessaire pour estre tendues aux lieux necessaires où il n'y en a.

Corps de garde.

Seront reparez et accommodez les corps de garde tant de sur les murailles que des portes de la ville et seront veues les serrures des portes, barrieres, rateaux coulantz a ce que tout soit en bon ordre et estat pour la conservation et seurete de la ville.

Patrouilles.

MM. les capitaines de la ville feront la nuict par les rues des patrouilles avecques quinze ou vingt hommes de leur compagnie, chacun au jour de sa garde, l'heure adrivee au sort le vingt-neufviesme d'apvril dernier et commenczera des ce soir la compagnie de M. le Maire et ainsy les aultres aux jours ensuyvantz selon leur ordre.

Et envoyront les dicts sieurs capitaines chacun au dict jour de sa garde quatre hommes de leurs compagnies avecq leurs espees seulement a l'ouverture et fermeture de chacune des portes de la dicte

ville pour donner assureance aux aultres habitantz du bon estat de la seurete d'icelles.

Portes de la ville.

Les portes de la ville ayant este fermees au soir, si il estoit requis par après de les ouvrir extraordinairement durant la nuict, ne seront ouvertes sans en donner aduis à monsieur le Maire pour estre la porte qu'on aura ouverte, fermee en sa presance ou du capitaine du quartier qu'il nommera pour cet effect.

Portugaïs.

Et sur l'aduis donné que journellement les Portugaïs qu'on dict avoir esté chassez de Bayonne viennent se retirer en cette ville.

Sera, suivant la precedante deliberacion du bureau faict visite aux maisons des Portugaïs demeurantz tant en cette ville que forsbourgs pour scavoir le nombre de personnes qu'y sont et de leurs armes et à cette fin sont deputez messieurs du corps de ville pour faire la dicte visite par un ou deux chefs capitaines du quartier.

Et par deliberacion de la dicte assemblée, deffensses sont faictes a toutes personnes de tirer aucunes armes a feu la nuict en cette ville et forsbourgs sans subject et ordre sur peine de la vie et a touttes personnes de courir la nuict et ribler les rues avecq aucunes armes ni espees sur peine de prison.

En suilt la teneur des deffensses qui seront bannies et affixées par extraict de la deliberacion cy devant.

Deffensse pour les armes.

De par le Roy,

Deffenses sont faictes à touttes personnes de tirer aucunes armes a feu la nuict en cette ville et forsbourgs sans subject et ordre sur peine de la vie.

Faict et arreste en l'assemblée extraordinaire tenue en la maison commune de cette ville de Nantes, assistantz MM. les maires et eschevins, antiens maires et antiens eschevins, capitaines, lieutenantz et enseignes, en presance de M. de la Gilberdière, capitaine du château, le lundy vingt quatriesme jour de novembre mil six centz trante six.

Ce ne fut pas tout : le bureau de la ville, ajoutant aux précautions prises le 24 novembre, arrêta, le 27 novembre, de mettre double serrure aux portes de la ville et de réparer au plus tôt les barrières et corps-de-garde. Voici le texte de cette nouvelle délibération qui n'a jamais été publiée, tel qu'il figure aux registres de la ville.

Du jeudy vingt septieme jour de novembre mil six centz trente six, après une heure d'après midi, en la maison commune de cette ville de Nantes.

Sur le rapport faict par monsieur du housseau poulain, conseiller et eschevin, commissaire en la presante sepmaine, avoir veu et visite l'estat auquel sont les serrures des portes de la ville, a ce appellé le maitre serrurier d'icelle. A este advise par MM. du bureau qu'il sera faict faire des serrures neufves pour estre mises une a chacune des dictes portes, oultre celles qui y sont pour plus grande seurete des dictes portes.

En consequence de la deliberacion précédante, les barrieres et corps de garde, tant de la ville que de la Fosse, seront reparez le plus promptement que faire se pourra et a cette fin est commis et depute par le bureau monsieur (nom en blanc), conseiller eschevin.

Comme on a pu le voir, la première des deux délibérations ci-dessus dit que les Portugais sont suspects comme chassés de Bayonne. Or, précisément en 1636 un certain nombre de Juifs étaient chassés de Saint-Esprit, faubourg de Bayonne, « attendu leurs relations continuelles avec les Espagnols [1] ».

Il était néanmoins resté quelques Juifs à Nantes. L'un d'eux, Michel Durand, y était établi depuis des années et y faisait le négoce à l'entrée de la rue de la Fosse, quand il mourut dans la nuit du 12 au 13 juin 1772. Ce fait eût passé inaperçu si, avant de mourir, Michel Durand, dont la famille habitait Bordeaux, n'avait témoigné le désir d'être enseveli dans cette dernière ville. Les israélites Bordelais jouissaient depuis longtemps de droits civils et même civiques que leurs coreligionnaires n'ont obtenus que plus tard sur d'autres points du territoire : ils possédaient notamment un cimetière spécial, où Michel Durand, fidèle aux préceptes du culte mosaïque, avait voulu reposer auprès des siens. Grâce à l'intervention d'un marchand mercier de Nantes, François Ruby, ami de Durand, et d'un négociant israélite de Bordeaux, Moïse Rodrigues, les magistrats autorisèrent le transport du cercueil de Nantes à Bordeaux. Le docteur Geffroy qui avait soigné le défunt au cours de sa dernière maladie, procéda à l'embaumement : le corps fut ensuite déposé dans une caisse doublée de plomb, et, pour tenir jusqu'au bout sa promesse, Ruby accompagna Rodrigues à Bordeaux et suivit au cimetière israélite de cette ville les dépouilles mortelles de son ami. La famille de Michel Durand se composait d'une sœur, Rachel.Melendès, veuve, et de ses deux enfants, une fille et un garçon.

[1] Document conservé à la Bibliothèque publique de Bayonne.

Voici les documents qui établissent ce point et qui sont conservés aux archives municipales de Nantes :

A Messieurs Messieurs les Juges du siège Royal de la Police de Nantes,

Supplient humblement le sieur Moyze Rodrigues, Marchand Négociant juif établi à Bordeaux et le sieur François Ruby, marchand mercier à Nantes.

Disant que le sieur Michel Durand, Juif, Négt en cette ville et qui y était établi depuis bien des années, est décédé pendant cette nuit dernière du 12 au 13 de ce mois, dans sa demeure qu'il faisait à l'entrée de la fosse. Comme le sieur Durand avait sa famille à Bordeaux, savoir, une sœur veuve du sieur Rachel Melendes et deux neveux et une nièce, enfans de la dite veuve Melendes, il a demandé avant son décès, au sieur Rodrigues qui est de sa religion à être inhumé à Bordeaux dans le cimetière destiné pour la sépulture des Juifs et il a prié et fait promettre au sieur Ruby qui était son ami de faire conduire son corps après son décès en la dite ville de Bordeaux et de l'accompagner lui-même, ce qu'il offre de faire conjointement avec le sieur Rodrigues ; les supplians se proposant pour cela de faire embaumer le cadavre par le sieur Geffroy médecin qui a vu le sieur Durand pendant sa maladie de mort; mais comme ce transport ne peut être fait sans la permission du siège, les supplians requièrent, ce considéré,

Qu'il vous plaise, messieurs, ayant égard à ce que devant exposé, permettre aux supplians de faire embaumer le cadavre du sieur Durand par le sieur Geffroy médecin et les personnes qu'il appellera, de le faire mettre dans une caisse doublée de plomb, et de le faire transporter sous leur conduite en la ville de Bordeaux pour faire inhumer le dit cadavre dans le cimetière destiné pour la sépulture des Juifs, joint l'offre d'en présenter un certificat s'ils en sont requis, et ferez justice.

GÉDOUIN. RUBY.

Je soussigné, certifie avoir vu M. Michel Durand pendant sa dernière maladie, dont il est décédé du 12 au 13 du présent, à Nantes, le 13 juin 1772.

GEFFROY, D. m.

Soit communiqué au Procureur du Roy.

A Nantes, le 13 juin 1772.

MARIE.

Conclusions conformes données par Georges Guérin de Beaumont, conseiller procureur du Roy sindic de la ville et communauté de Nantes pour l'absence du procureur du Roy de police.

Autorisation conforme à ces conclusions.

13 juin 1772.

La communauté des maîtres fripiers de la ville de Nantes avait souvent maille à partir avec ceux qui, juifs ou catholiques, la religion importait peu à l'affaire, empiétaient sur les droits qui leur étaient exclusivement réservés. Témoin les très nombreux procès-verbaux conservés aux archives municipales de Nantes et qui sont là pour attester avec quel soin jaloux les jurés de la communauté veillaient au maintien de leurs prérogatives. Les malheureux commissaires de police étaient souvent requis avec la plus grande rigueur pour instrumenter contre ces fripiers marrons coupables d'acheter indistinctement à droite et à gauche toutes espèces d'habillements et d'en tenter la vente dans les auberges et cabarets de la ville.

Comme de juste, les maîtres fripiers, sévères à l'égard de tout le monde, l'étaient encore davantage quand il s'agissait de marchands juifs, ils évoquaient alors les anciens arrêts qui interdisaient aux disciples de la loi mosaïque le séjour de la province et mettaient contre eux encore plus d'acharnement.

Nous en trouvons la trace dans plusieurs procès-verbaux dressés à la requête de la corporation des fripiers et que nous avons découverts aux archives municipales de Nantes, d'où ils n'avaient pas encore été exhumés jusqu'ici.

En voici le texte :

19 *décembre* 1783. *Procès-verbal à requête des Jurés fripiers contre le nommé Jacob, Juif.*

L'an mil sept cent quatre vingt trois, le vendredy dix neuf decembre, environ les midy,

Devant nous, François Fleur-de-Pied, commissaire de police de la ville et communoté de Nantes, ont comparu les sieurs Laporte et Denion, au présent jurés de la communoté des maîtres fripiers de cette ville de Nantes,

Lesquels nous ont dict quant corre bien qu'il aurait été enjoint par arrests de la cour de 1780 aux Juifs de se retirer horts de la province, aux méprix de ce, il étoit à leurs connoissances que plusieurs de ces particuliers étoit resté dans cette dicte ville et qu'ils y faisoit le trafic de Mrd fripier en ce qu'il achetoit indistinctement de toutes espèces d'abillements et les revendoit, les portants pour cette effet dans différentes maisons, auberges et cabaraits de cette dicte ville.

Et désirant remedier à un pareil abue qui est aussi préjudiciable aux publics ca leur communoté en ce que il y avoit toute à croire que party des effets vollé passoit en main de ces sortes de gens et désirant se mettre à la recherche de ces sortes de gens.

Pourquoi il requéroit notre transport dans différentes rues et places.

A quoi inclinant, somme de compagnie des sieurs Laporte et Denion parvenus vers les Petits-Murs, paroisse de Saint-Leonard, où étant les dits Jurés nous y auroient fait remarquer le nommé Jacob, juif de nation, lequel tenoit sous son manteau un très gros paquet.

Et les dits jurés soupçonnant que le dit paquet contenoit des effets de l'etat de maitres fripiers, qu'il etoit à promener afin de les vendre, pourquoi il auroit arrêté le dit particulier et après qu'il lui auroit déclaré la visite qu'il entendoit faire de ce dit paquet, il s'en seroit saisis et procedant à la visite dans notre presence, il nous y auroit fait remarquer ce qui suit, savoir :

Un habit veste, verte de laine tricoté, bordé d'une tresse en or

Une veste verte piquée en soie bordé d'une tresse or

Un habit de drap bleu gallonné aussi en or

Une veste d'étoffe d'or, doublée d'une ruche de soie

Une autre veste de drap d'argent brodée en or

Le tout enveloppé dans une serviette raie blanche marquée L G.

A l'endroit, le dit Jacob demeurant au Lion d'argent, paroisse de Saint Nicolas, a dit que les habillements vieux lui appartenoient et qu'il les portoit pour faire arranger à sa taille, et ensuite que c'étoit une personne qui les lui auroit donné pour vendre,

Et à l'endroit les dits jurés lui auroient déclaré que, comme il etoit sans qualité pour vendre de pareils effets dans l'étendue de la jurande, qu'il le connoissoit pour vendre et acheté de toutes espèces de personnes de pareils effets et qu'il ne fait pas d'autre etat dans cette ville, ils lui déclaroit la saisie desdits habillements vieux référés ci-devant.

Pour laquelle saisie il lui déclaroit l'affaire appelée à la police pour en faire adjuger la confiscation

Et à l'endroit nous, commissaire susdit, nous avons sommé le dit Jacob de nous déclarer les noms et demeure de la personne qui le lui avoit donné à vendre, comme il nous l'avoit déclaré

Ce à quoi il se seroit refusé, qu'il ne la connoissoit pas, mais qu'il alloit la chercher.

Sommé le dit particulier de nous accompagner au greffe de police pour y signer ses dires et reponses, ce qu'il a refusé en disant qu'il alloit chercher la personne qui lui avoit donné à vendre.

Et nous étant transporté au susdit greffe les dits jurés y auroit deposé la susdite saisie et nous y avons rapporté le présent que nous avons clos après avoir suspendu quelque temps et voyant que ledit Jacob ne s'y presentoit pas et ont les dits sieurs Laporte et Denion signé avec nous.

LAPORTE, DENION, F^s FLEURDEPIED.

C^é à Nantes le 19 décembre 1783 reçu douze sols neuf d.

SAUVAGET.

Déposé au greffe de police avec la saisie y mentionnée, le 19 décembre 1783.

Contrôlé à Nantes le 29 décembre 1783, reçu quinze sols.

SAUVAGET.

13 *septembre* 1784. *Procès-verbal contre le nommé Salomon, juif de profession, à requête du sieur Denion, juré fripier.*

L'an mil sept cent quatre vingt quatre, le lundy treize septembre, environ les cinq heures et demie, de l'après midy

Nous françois fleurdepied commissaire de police de la ville et communoté de Nantes rapportons que devant nous a comparu le sieur Denion au présent juré de la communoté des Maitres fripiers ayant avec lui les sieurs trigaury et Cox fils, maitres du ditte etat,

Lequel dit Juré nous aurait déclaré quants corre bien qu'il soit deffendu aux Juifs par arrest de la cour de 1780 de cejourner noms seulement dans cette ville, mais mesme dans toute la province plus de vingt quatre heures aux meprix de cette susditte arrest il etoit à sa connaissance que plusieurs particuliers juif étaient dans cette susditte ville et y traffiquaient de toutes espèces de vieux habillements et linge tant à l'usage d'hommes que de femmes et du nombre desquels juifs brocanteurs est le nommé Salomon, demeurant près la chambre des comptes, maison du sieur Langlois, paroisse de Saint Leonard.

Desirant remédier à un pareil abue qui tant à la destruction de leurs droits et privilége et faite un torte notoire mesme aux publics en ce que ces susdits particuliers achetoit indistinctement de toutes les personnes tant suspec que autres tout ce que l'on leur presentait, sans sinquiéter dont sela prevenait, et qu'il y a toutes à croire que les efaix volé passait dans la mains de ses espèces de gens qui ne sont pas astrints comme eux, à avoir de livres pour inscrire leurs achas et vante.

Pourquoy il requerait notre transport rue des Pénitents à l'effet de veiller le dit particulier qui ne saisse d'y passer avec des paquets qu'il promenne dans les rues de cette ville, à quoy inclinant, somme de compagnie du dit juré et des deux autres maitres denommé sy devant parvennus dans la dite rue des Penitants et environ les six heures les dits jurés et maitres nous aurait faits remarquer un particulier tenant un paquet sous le bras

Et le dit juré soupçonnant que ce fut des hardes que le dit particulier promennait pour revandre et afin de s'assurer du faite l'ayant suivy et joint au carfour de St Jean

Et après lui avoir déclaré l'intention où le dit juré était de visiter le dit paquet qu'il portait lequel dit juré sans étant pour cette fin saizies et le visitant nous aurait fait voirre et remarquer un abit de

drap gry bordé de gallon en ort et bouton aussi dore et une veste de soye blanche brodée en soye et argant

A l'endroit, le dit juré aurait sommé le dit Salomon ce disant juif polonaix de lui déclarer quel calité il avait pour vendre de pareille marchandises vieilles dans l'étandue de la jurande, à quoy il lui aurait répondu qu'il portait le dit abit et veste chez son tailleurs pour le faire mettre à sa taille et qu'il ne les portait pas pour vendre.

Le dit juré l'aurait sommé de lui dirre le noms et la demeure de son dit tailleur. Ce à quoy il n'aurait voulu satisfaire, quoy que le dit juré laurait sommé à differantes fois. Il auroit seullement dit que le dit abit et veste lui avoit été donné par un jeunne homme pour lui avoir aracher des corres aux pieds.

Sommé de déclarer son nom, a dit qu'il l'ignaurait et qu'il étoit parti de cette ville et le dit juré ayant aussi sommé le dit Salomon de nous acompagner à sa demeure, afin d'y faire la visite, ce à quoy il aurait satisfait.

Et antrés dans sa chambre le dit juré nous auroit fait remarquer sur une corde un abit et une veste que le susdit particulier auroit déclaré être à son usage. Pourquoy le dit juré lui auroit laissé. Et n'y ayant rien trouvé autre chose de suspect, le susdit juré lui auroit déclaré la saizie du susdit abit, gallon et veste blanche brodée en argant et soye, vû qu'un pareille habillement n'était pas de son usage.

Sommé de signer ses dirre et réponse, ce qu'il a refusé. Et à l'androit nous lui avonts aussi déclaré que nous nous retirions au greffe de police à l'effets dy deposer la dite saizie et le present, et qu'il y eut à nous y accompagner, ce qu'il a aussi reffusé. De tout quoy nous avons clos le present pour valloir et servir ce que de raison.

Tous les dits maitres et jurés ont signé avec nous

DENION, TRIGORY fils, Fs FLEURDEPIED.

Contrôlé à Nantes le 14 septembre 1784

Reçu 12 sols 9 d.

SAUVAGET.

Le 8 aoust 1786. Procès-verbal de perquisition à requete de la communauté des maîtres frippiers.

L'an mil sept cent quatre vingt six, le mardy huit aoust environ les quatre heures du soir,

Nous Clement Leonard huet-delamare, commissaire de police de la ville et communauté de Nantes, Raportons qu'ayant esté requis en notre demeure par les sieurs georges-pacifique Cox, jurés en charge, le sieur frigory fils et guillaud, juré et les autres maitres et mar-

chand frippiers dmt rue Juifferie, paroisse Sainte-Croix, accompagné du sieur Laporte, encien juré de la ditte communauté pont Sauvetout, paroisse de St-Similien, lesquels nous ont dit qu'il etait venu à leur connaissance que le nomé Jacob, juif de nation et brocanteur de son état, faisait journellement et clandestinement le comerce de fripperie dans l'étandue de la jurande aux mepris des arrests de la cour, ordonances et reglemens de police, pourquoy ils requièroient notre transport à la demeure du dit Jacob, avis le puy lory, paroisse de St-Denis et ont signé de ce requis

GUILLAUD, LAPORTE, COX Jne, TRIGORY fils.

Nous commissaire susdit avons raporté acte du dit requisitoire et en conséquence avons pris en ayde de justice les deux harchés de ville soussigné et en leur compagnie insy que de celle des susdits jurés et maitres frippiers de la ville et fauxbourgs, sommes transporté à la demeure dudit Jacob, même lieu et paroisse comme dit est, où étant parvenus n'avons trouvé que la femme Jacob que nous avons interpellé de nous dire où étoit son mary, laquelle nous a répondu qu'il étoit sorty ; et après lui avoir déclaré nos qualités et le sujet de notre visite, l'avons sommé d'envoyer chercher son mary A quoy la femme Jacob a obey. Un portfaix qui avoit été envoyé à cet effet etant revenu, a dit à la femme Jacob qu'il ne l'avoit pas trouvé que l'on luy avoit dit que le dit Jacob, son mary, venoit à l'instant de sortir du caffé du comerce. Ayant encor attendu plus d'une heure et sommé de rechef la femme Jacob de nous donner ouverture de ses chambres et armoires et autres lieux servant de magasin, à quoy la ditte femme Jacob a obey en nous ouvrant une armoire faisant face à la porte de la cuisinne au premier étage. N'ayant rien trouvé dans la ditte armoire de contraire aux status des maitres et marchands frippiers, avons dit à la femme Jacob de fermer sa ditte armoire. Ce quel a fait.

Ensuite sommes entrès dans la chambre du devant où étant les jurés et maîtres frippiers nous onts fait voir et avons vu une armoire grillée, fermant à clef en face d'un lit. Interpellé la femme Jacob de nous donner ouverture de cette ditte armoire s'y est refusée, disant que son mary en avait la clef et que cette armoire ne renfermoit que des marchandises neuves ce qui nous a paru suspect; et comme un arrest du parlement datté du vingt cinq may mil sept cent cinquante neuf autorisse et permets aux jurés de la ditte communauté des maitres frippiers de faire des visittes, quand ils le jugeront à propos chez toutes les personnes suspects de fairre le commerce de fripperie et de fairre ouvrir les appartemens qui se trouveroient formés, étant accompagnés d'un commissaire, pourquoy les dits jurés auroint déclaré à la femme Jacob que, sy elle ne leur donnoit ouverture de la ditte armoire, ils la feroint ouvrir par un serrurier. A quoy a repondu la femme Jacob qu'elle ne pouvoit faire autrement n'ayant pas de clef et a envoyé chercher par sa do-

mestique le sieur Pierre Gosse, maître serrurier, demeurant rue des Chapelliers, paroisse de Ste-Croix lequel, étant arrivé à laditte demeure de Jacob a ouvert à requête des dits jurés et maîtres frippiers, et en notre présence et celle de la femme Jacob la ditte armoire grillée et n'ayant rien trouvé dedans contraire aux status des dits maitres frippiers, nous avons fait refermer par le même serrurier la ditte armoire grillée et en notre présensce et celle de la femme Jacob.

Et à l'endroit avons interpellé la femme Jacob de nous dire sy son mary n'avoit pas un grenier à quoy ayant répondu que ouï, nous l'avons sommés de nous en donner ouverture. A quoi ayant obéy et le serrurier étant encor present, sommes tous de compagnie monté au quatrième étage de la même maison où étant la femme Jacob nous a ouvert la porte d'un grenier qu'elle a dit estre le sien : où étant des jurés et maitres frippiers nous onts fait voir et remarquer et avons vu deux malles fermées de clef sans aucunne adresse desus. Interpellé la femme Jacob de nous dire ce que contenoint les malles, à l'endroit la susdite nous a répondu que les malles renfermoint divers hardes et linge à usage de femme et qu'ils appartenoint à une dame qu'étoit partie ce jour vingt six aoust pour Bordeaux, que cette dame avoit prié son mari Jacob de lui serrer ces deux malles, atandu que, sous quinze jours ou trois semaines, suivant qu'elle vairroit, elle revienderoit à Nantes. Interpellé la femme Jacob de nous représenter les clefs des dittes malles, nous a répondu qu'elle n'en avoit point, que cette dame connaissant son mary, l'avoit seulement prié de garder ses malles et que même cette ditte dame que la femme Jacob nous a dit se nommer pauline Belasté n'avoit pas même exigé de reconnaissance des deux malles de la part de son mary.

Comme tous ces dires paroisoint suspects aux dits jurés, connaissant le dit Jacob pour un brocanteur qui a déjà été saisy par leur communauté faisant le comerce de fripperie ils ont, à leur requête et en notre presence et celle de la femme Jacob, fait ouvrir les deux malles par le dit pierre gosse, maître serrurier et n'ayant trouvé que des nippes et linge à usage de femme, comme nous l'avoit déclaré la femme Jacob, les dits jurés et maitres ont faits refermer les dittes malles par le dit Gosse, serrurier, en notre presence et celle de la femme Jacob. D'après cette opperation les jurés frippiers nous ont fait voir et remarquer et avons vu dans un coing du grenier à cotté de la porte à gauche en entrant quantitée de vieilles hardes et morceaux dans lesquels s'est trouvé un ornement d'églisse consistant en un chasuble de soye cramoisy lequel etoit defait et degallonné ; deux habits sçavoir un habit de cannellé couleur lylas, un autre habit de lustrinne doublé de taffetas rose, un gillet de tricot gris. A l'endroit le dit Jacob étant intervenu nous l'avons interpellé de nous dirre d'où il avoit eu ce chasuble. A quoy nous a reparty le dit Jacob qu'il avoit achepté à St Léonard de cette ville et nous a exibé une recon-

naissance du dit achapt signé de messire Beujard, recteur de la ditte paroisse [1].

Interpellé de nous dire à qui appartenoint les deux habits, nous a dit être les siens, interpellé de nous dire à qui appartenoint ces malles et nous ayant fait les mesmes réponses que sa femme, nous luy avons tout laisé et nous sommes retirés après luy avoir donné lecture de notre present procès verbal qu'il a refusé de signer quoique de ce requis.

Pourquoy nous avons clos le present en sa sus ditte demeure pour valloir et servir ce que de raison le dit jour et an que desus. Un mot rayé nul.

Cox jne, Trigory fils
Rezé, Huchet, Laporte, Guillaud,
Huet delamarre.

Clé à Nantes le 9 août 1786.
Reçu douze sols neuf deniers.

Sauvaget.

Procès-verbal. — Isaac Lévy, juif alsacien et Gabriel Veille, juif lorain.

L'an mil sept cent quatre vingt six, le mercredy vingt trois aoust, environ les huit heures du matin,

Nous Clement Leonard Huet Delamarre, commissaire de police de la ville et communauté de Nantes, raportons qu'ayant été requis en notre demeure place du Bouffai, paroisse de Sainte Croix, par les sieurs Pierre Laporte, ancien juré de la communauté des maîtres marchands frippiers de cette ville et faubourg, demeurant pont Sauvetout, paroisse de Saint Simillien et les sieurs jasque françois paul de sanlec, juré en charge et jasque louis guillaud et françois trigory, tous maîtres de la ditte communauté, demeurant rue Juifferie, paroisse de Sainte Croix, lesquels nous onts dit qu'étant venu à leur conaisance que divers Juifs faisoint aux mepris des arrests de la cour de parlement et des statuts du dit etat le comerce de fripperie et acheptoint continuellement des vieux gallons d'or et argent et autres vaisselles et habillements de même nature pourquoy ils requeroint notre transport pour aller chez le nomé Dechamp aubergiste au bas de la boucherie [2] paroisse de St-Nicolas lequel étoit à leur connoissance qu'il logeoit beaucoup de juifs et onts signe de ce requis.

Guillaud, trigory fils, de Sanlecque, Laporte.

Duquel réquisitoir nous avons raporté acte et en concéquence

[1] Le nom de ce recteur doit s'orthographier Beugeard.

[2] La rue de la Boucherie qui existe encore est en pente et aboutit presque au pont de l'Erail.

nous commissaire susdit nous sommes transportés de compagnie des dits jurés et maîtres frippiers à la demeure dit dechamps.

Où étant l'avons interpellé de nous donner ouverture des chambres où logeoint divers Juifs. A l'endroit nous a dit monter au premier étage et que nous les trouvoirions. En concéquence sommes montés au premier étage de la dite maison où demeure deschamps où etant avons trouvé dans une chambre du derrière donant sur la rue connue par le grand escalier Erail quatre Juifs dont un encor couché et après leur avoir déclaré nos qualitées et le sujet de notre transport, nous les avons sommés de nous donner ouverture de plusieurs mâlles qui étoint dans la ditte chambre à quoy ayant obey et apres perquisition les susdits jurés et maîtres frippiers nous onts fait voir et remarquer un petit sac de toille lequel après notre examin, avons vu qu'il contenoit un gobelet d'argent portant en écriture Mr du Miniotherault controllé sur le fond de quatre timbre de chez le sieur Bridon père autrefois orfèvre de Nantes.

Un autre petit paquet en papier contenant deux pommes de cannes cassées, un bouton de chemise ayant une coquille, un fillet, une paire de petite boucle d'oreille à mantille, le tout en or.

Un autre petit paquet aussy en papier contenant une pairre de boucles d'oreille, une clef de montre, divers autres petits morceaux tous coupés, le tout en or.

Un autre paquet en papier contenant une épaulette et des gallons d'habits d'uniforme de la marinne.

Vingt autres morceaux de gallon, le tout en or.

Plus envelopé encor dans du papier, dix sept morceaux d'argenterie consistants en une pairre de boucle de jarretière, sans châppe, une agraffe de colle, quatre pièces de monoie, des morceaux de boucles à pierre dont les pierres onts étés otée, des morceaux de monture d'épée, le tout d'argent.

Un autre petit paquet en papier contenant un bord de chapeau de domestique avec un autre petit morceau de même gallon en neuf, des brandbourgs, des boutons et tresses, le tout en argent.

Lesquels appartiennent au nomé Gabriel Veille, Juif lorrain, lequel nous a déclaré arriver de Lorrient du 20 de ce mois. Interpellé le dit Gabriel Veille de nous dire s'il avoit un livre suivant l'ordonance pour y inserer datte par datte les marchandises concernant le trafic des maitres frippiers, à quoy ledit Gabriel Veille nous a reparty qu'il n'en avoit point de bessoin, qu'il payoit comptant et que d'ailleurs il étoit étranger.

Ayant fait ouvrir un autre porte-manteau, les jurés frippiers nous onts fait voir et remarquer et avons vu dans un morceau de papier neuf morceaux de gallons, y compris un morceau de tresse le tout en or, differents coupons de gallons et couvertures de boutons le tout en argent.

Interpellé de nous dirre à qui appartenoint les gallons, nous onts reparti appartenir au nomé Isaac Levy, Juif Alsacien, arivé d'Ence-

nis d'hier 22 aoust lesquels marchandises n'étoint aussi portées sur aucun livre et nous ayant aussy répondu qu'il n'en avoit pas de bessoin, acheptant argent comptent, et étant étranger et que d'ailleurs ils ne savoint point ecrirre en françois et que nous n'y pourions rien comprendre; pourquoy, après avoir fait inventaire des dits effets, avons renfermés ceux du dit Gabriel Veille dans un sac de toille avec une pille de poids de demy livres imparfait et une petite pairre de balances que nous avons trouvé dans la ditte malle, lequel Gabriel Veille nous a dit lui servir pour fairre son commerce de vieux gallons et argenterie et l'avons ficellé et cacheté en cirre rouge, sur lequel nous avons apposé deux empreintes d'un cachet dont nous sommes porteur et le petit paquet en papier appartenant audit Isaac Levy avec aussy une pille de demy livre complet et une pairre de petites balances en cuivre servant à son commerce de gallons et argenterie et après l'avoir ficellé y avons apposé l'empreinte du même cachet dont nous sommes porteur et après avoir déclaré au nom des susdits jurés et maitres frippiers la saisye des susdits gallons et argenterie, les avons sommés de nous accompagner au greffe de police et ayant obey nous y avons raporté le present pour valloir et servir ce que de raison. Interpellé qu'ils ayent, après lecture faitte, de nous déclarer leurs dirres et de signer, le nomé Isaac Lévy nous a déclaré ne le savoir de ce requis suivant l'ordonnance, sommé le dit Gabriel Veille de nous declarer ses dirres que nous allions rester au dit greffe de police pour y raporter notre procès verbal, nous a dit avoir affairre et qu'il y passeroit à 2 heures après midy pour le signer pourquoy nous avons clos le present au dit greffe, le dit jour et an que desus et l'y avons laisé déposé pour atendre la signature du dit Gabriel Veille, nous reservant de le faire controller après la sus ditte signature.

Ledit Gabriel étant venu à 2 heures, a refusé de signer.

LAPORTE, DE SANLECQUE, TRIGORY fils, HUET DELAMARE.

Controlle à Nantes le 23 aout 1786.
Reçu douze sols neuf deniers.

SAUVAGET.

Ces quatre procès-verbaux s'expliquent d'eux-mêmes et n'ont pas besoin de plus longs commentaires. Ils constatent la présence à Nantes d'un Juif qui y était domicilié, Jacob, brocanteur de son état, que nous trouvons en 1783 au Lion d'argent, paroisse St-Nicolas, et en 1786, dans la paroisse de St-Denis, vis-à-vis le puy Lory. L'aubergiste Deschamps était mal noté par les fripiers parce qu'il donnait l'hospitalité aux Juifs de passage.

Un des procès-verbaux, au nom de Salomon, ajoute cette mention étonnante : juif de *profession*.

Quelle suite fut définitivement donnée à ces procès-verbaux[1], nous l'ignorons. Il est présumable que les Juifs victimes de ces saisies ne poussèrent pas plus loin leurs réclamations et que leurs marchandises furent, en fin de compte, acquises aux infatigables jurés de la communauté qui crie *à la cotte et à la chape*. Ce n'étaient pas ces étrangers, ces forains qui auraient perdu leur temps à renouveler la lutte du pot de terre contre le pot de fer.

Mais voilà qu'approche l'époque fameuse où les Juifs vont enfin devenir des citoyens et des hommes : nous arrivons à l'année mémorable de 1789.

LÉON BRUNSCHVICG.

(*La suite à un prochain numéro.*)

[1] Archives municipales, corporations d'arts et métiers, Frippiers, série H[b].

NOTES ET MÉLANGES

LES INTERPRÉTATIONS D'AKIBA ET D'ISMAEL

ET DE LEURS DISCIPLES RESPECTIFS

SUR NOMBRES, V, 28.

Les méthodes d'interprétation de l'Ecriture Sainte des deux célèbres docteurs Akiba et Ismaël diffèrent sur deux points essentiels. Le premier cherche dans chaque particule ou dans chaque redoublement du verbe une extension du sens. Il se plaît aussi à voir l'intervention directe et miraculeuse de Dieu dans la sphère de l'ordre naturel des choses, en se fondant sur des passages bibliques pour lesquels cette interprétation est au moins douteuse. R. Ismaël, au contraire, aime l'interprétation simple et naturelle; là où la Bible ne parle pas expressément d'un miracle, R. Ismaël n'en admet pas. Tandis que R. Akiba voit dans le signe de l'accusatif את une extension du sens, R. Ismaël l'explique en disant que l'Ecriture Sainte s'exprime en langage usuel. Même dans les trois versets où R. Ismaël voit dans le pronom accompagné de את le réfléchi (Lévit., XXII, 16 : והשיאו אותם עון אשמה, qu'il traduit ainsi : Ils se feront porter le péché ; Nomb., VI, 13 : ביום מלאת ימי נזרו יביא אותו : Le jour de la fin de son naziréat, il s'amènera ; Deut., XXXIV, 6 : ויקבור אותו בגאי : Moïse s'enterra lui-même), il ne donne pas à את une signification différente du sens naturel, mais l'interprétation appropriée à l'ensemble des trois versets et fondée sur le sens naturel ; ce qui exclut également le merveilleux du dernier de ces passages.

On est donc surpris que le Talmud (*Berachot*, 31 *b*) attribue à R. Ismaël le procédé d'interprétation de R. Akiba et lui fasse dire que les mots d'Anna (I Samuel, I, 11, אם ראה תראה בעני) se rap-

portent à la promesse faite dans Nombres, v, 11 et suiv., que, si la femme soupçonnée d'adultère est reconnue innocente, elle aura des enfants ; tandis que R. Akiba ne voit dans le redoublement du verbe ראה, dans ce passage, qu'une manière de s'exprimer habituelle à l'hébreu. Il faut donc corriger ce passage de *Berachot* par celui de *Sota*, 26 *a*, qui contient la discussion de ces deux docteurs sur le texte relatif à la femme soupçonnée : pour R. Akiba, les mots de Nomb., v, 28 (ונקתה ונזרעה זרע) signifient ceci : l'accusation est-elle reconnue fausse, la femme soupçonnée, si jusque là elle a été stérile, aura désormais des enfants. R. Ismaël objecte à cela que, si le verset de l'Ecriture renfermait réellement cette promesse, les épouses stériles n'auraient qu'à chercher adroitement à éveiller ce soupçon pour devenir fécondes lorsqu'elles seraient reconnues innocentes à l'épreuve. Les honnêtes femmes sans enfants qui n'ont pas recours à ces feintes se trouveraient ainsi dans un état d'infériorité imméritée. Selon R. Ismaël, le passage contiendrait plutôt l'assurance que la femme qui, jusque là, avait enfanté avec douleur enfanterait désormais sans douleur...

L'opinion de R. Ismaël ainsi rectifiée ne peut cependant pas lui être attribuée sous cette forme, car ce ne sont pas là deux explications s'excluant l'une l'autre, pas même deux interprétations différentes. Ce sont plutôt deux exemples cités simultanément. Les deux explications disent la même chose ; seulement elles visent deux cas différents : si la femme est innocente, elle aura des enfants (ונזרעה זרע) ; si elle était stérile, elle concevra désormais ; si elle a déjà enfanté, à l'avenir elle enfantera sans douleur et ses enfants seront beaux, etc. » L'objection faite par R. Ismaël, à savoir que les épouses stériles pourraient chercher adroitement à se faire soupçonner d'infidélité, se retournerait contre lui-même, comme le remarquent fort justement les Tosaphot (*Sota*, 26 *a*), sans résoudre le fond de la question. La même attribution de cette opinion à R. Ismaël se trouve dans *Sifré* sur Nomb., § 19, et dans *Bem. Rabba*, IX, p. 232 *d* (p. 203, édit. nouvelle de Francfort). Là on a substitué R. Éliéser et R. Josué à R. Akiba et R. Ismaël.

ואם לא נטמאה האשה לשעבר וטהורה היא לעתיד לבא אותה שעה ונקתה מן האלות ומן השבועה ונזרעה זרע ר"א אומר כדאי הוא הצער שינתן לה בנים בשכרה שאם היתה עקרה נפקדת ר' יהושע אומר א"כ ילכו כל העקרות ויקלקלו בשביל שיפקדו וזו שישבה הפסידה מה ת"ל ונקתה ונזרעה זרע שאם היתה יולדת בצער...

Au contraire, Jer. *Sota*, III, p. 18, *d*, et *Bem. Rabba*, IX, p. 235 *a* (p. 204 *a*), ont la version exacte :

וכי אין אנו יודעין שאם לא נטמאה האשה שהיא טהורה ומה ת"ל וטהורה היא אלא סוף המקום פורע בה תחת ניוולה שאם היתה עקרה נפקדת יולדת בצער יולדת ברווח וגו' א"ל ר' שמעון [יהושע] (ב"ל) אם כן ילכו כל הנשים ויתקלקלו בשביל שיפקדו.

« A quoi bon, après avoir dit qu'elle n'a pas été reconnue impure, le texte dit-il qu'elle est pure ? C'est pour apprendre que Dieu la paie de son humiliation : si elle était stérile, elle devient féconde, si elle enfantait avec peine, elle enfantera avec facilité. R. Simon objecte à cette explication : Dans ce cas, toutes les femmes n'auraient qu'à se faire soupçonner pour obtenir ces avantages. »

Tous les autres passages cités sont à rectifier d'après celui-ci, ainsi que ceux de *Bem. R.*, IX, p. 232 *d* (p. 203 *b*).

Mais, dans ce passage du Jerouschalmi, R. Ismaël n'explique pas les mots ונזרעה זרע. L'explication du verset selon R. Ismaël et ses disciples se trouve dans *Bem. R.*, IX, 232 *d* (203 *b*) et est ainsi conçue :

ר' שמעון אומר אין נותנין שכר לעבירה אלא לפי שהיתה אסורה לבעלה לשעבר יכול תהא כן לעתיד לבא ת"ל ונקתה ונזרעה זרע מותרת היא לזרע מעתה.

« R. Siméon dit : Celles qui ont péché (en excitant le soupçon par une conduite légère) n'ont pas droit à une récompense, mais, comme (après le soupçon) la cohabitation avec le mari lui avait été interdite, on pourrait croire que cette interdiction subsisterait pour l'avenir ; c'est pourquoi l'Ecriture Sainte dit : ונקתה ונזרעה זרע, elle peut de nouveau cohabiter avec son mari et avoir des enfants (après avoir été reconnue innocente). » Mais il n'est nullement dit, comme le prétend R. Akiba, qu'elle en aura sûrement ».

Dans *Sifré*, après les mots : ד"א ונקתה ונזרעה זרע להוציא את איילונית ושאניה ראויה לולד [צ"ל לילד], viennent ceux-ci : « ou ונקתה ונזרעה signifie qu'elle pourra de nouveau avoir des enfants, מפני שהיתה בכלל ויצתה לידון בדבר החדש החזירה הכתוב לכלל, « parce qu'elle avait été comprise dans la règle générale (de pouvoir cohabiter avec le mari) et qu'elle en est exclue maintenant (comme suspecte), pour tomber sous l'application d'une autre disposition (la défense qui lui est faite de cohabiter avec son

mari), ce verset la replace dans la règle générale (après qu'elle a été reconnue innocente).

Nous voici donc vraiment en présence d'une des règles de logique de R. Ismaël. Il faut donc corriger les passages en question de b. *Sota*, de j. *Sota* et de *Sifrè*, les uns d'après les autres. Le passage corrigé serait donc ainsi conçu :

ונקתה ונזרעה זרע מלמד שאם היתה עקרה יולדת היתה יולדת בצער יולדת בריוח וגו' דר"ע' א"ר ר' ישמעאל א"כ ילכו כל הנשים ויתקלקלו בשביל שיפקדו וזו שלא קלקלה הפסידה אלא לפי שהיתה אסורה לבעלה לשעבר יכול תהא כן לעתיד לבא ת"ל ונקתה ונזרעה זרע מותרת היא לזרע מעתה מפני שהיתה בכלל ויצתה לידון בדבר חדש החזירה הכתוב לכלל.

« Les mots ונקתה ונזרעה זרע signifient que, si elle était stérile, elle deviendra féconde ; si elle enfantait avec douleur, elle enfantera avec aisance... Telle est l'interprétation de R. Akiba. R. Ismaël lui objecte : dans ce cas, toutes les femmes devraient se faire soupçonner et celles qui n'useraient pas de ce subterfuge y perdraient. En réalité, ce texte veut dire que, après avoir été défendue à son mari tout le temps qu'elle était soupçonnée, du moment qu'elle est reconnue innocente, elle recouvre l'état dans lequel elle se trouvait avant le soupçon... »

On voit par là comme les théories de R. Ismaël et de son école ont été proscrites par l'école d'Akiba devenue prépondérante, et comment la Mechilta elle-même s'est laissé imposer des retouches par l'école rivale, retouches qui ont laissé dans les textes talmudiques des traces profondes, comme Geiger l'a déjà démontré en son temps.

FURST.

SCÈNES DE CHASSE DANS LE TALMUD

Le traité de *Schabbat* (ch. XIII, mischna 5-7) mentionne, au sujet de l'observance du repos sabbatique, une série de prescriptions relatives à la chasse qui sont bien curieuses, quand on songe que, vu leurs tendances et leurs idées, les Israélites de la Palestine n'étaient rien moins qu'un peuple de chasseurs. Voici les passages en question : « R. Juda dit : celui qui, le sabbat,

» force un oiseau à entrer dans une tour, ou un cerf dans une » maison, viole le repos sabbatique. Les sages disent : on trans- » gresse la loi du sabbat en faisant entrer un oiseau dans une » tour ou un cerf dans un enclos (גינה, variante de בית), une cour » ou un parc (ביברין). R. Schimon dit : cette règle n'est pas ap- » plicable à tous les parcs. Si le parc est tel que, pour s'emparer » de l'animal qui y est enfermé, il faille encore lui faire la chasse, » celui qui l'y fait entrer n'est pas coupable ; il est, au contraire, » passible d'une punition dans le cas où le parc est tel que l'ani- » mal qui s'y trouve peut être considéré comme pris.

» Si un cerf est entré dans une maison et qu'une personne en » ferme la porte, elle est coupable ; dans le cas où deux per- » sonnes en ont fermé la porte, elles ne sont pas coupables.

» Si une personne est assise à l'entrée d'une maison sans bou- » cher complètement cette entrée de son corps et qu'une deuxième » personne est venue s'asseoir à côté d'elle et achève de boucher » l'entrée, cette deuxième personne est coupable. La deuxième » personne bouche-t-elle, au contraire, totalement l'entrée, la » deuxième personne qui est venue s'asseoir à ses côtés n'est pas » coupable, même si la première personne est partie, la première » personne seule est coupable ; c'est comme si une personne fermait » sa maison pour la garder et que, par suite de cette fermeture, » le cerf s'y trouvât gardé en même temps. » C'est jusqu'ici que va la mischna. La *Guemara* (*Schabbat*, 106 *b*) ajoute un nouveau cas : « R. Yirmiya bar Abba dit, au nom de Samuel, que celui » qui chasse un lion le sabbat n'est coupable que עד שיכניסנו לגורזקי שלו. »

Les Juifs chassaient-ils même le lion ? et une chasse aux lions le jour de sabbat était-elle pour eux une éventualité si commune, que les docteurs aient cru nécessaire de l'examiner au même titre, par exemple, que le fait d'éteindre une lampe le sabbat ? Dans l'énumération des trente-neuf travaux prohibés le jour de sabbat, la mischna (ch. VII, mischna 2) mentionne toutes les manipulations nécessaires pour rendre une peau de cerf propre à l'usage, depuis le moment où le cerf est pris jusqu'au moment où l'on peut écrire sur sa peau. Ce sont là des travaux pratiques que les habitants de la Palestine avaient l'habitude d'accomplir pendant les jours ouvrables, et il est naturel que la mischna en parle pour les défendre le sabbat. Mais pourquoi parler des règles relatives à la chasse, et surtout pourquoi mentionner la chasse aux lions ?

Nous trouvons dans les passages cités plus haut deux mots étrangers qui jettent quelque jour sur la question qui nous occupe. Le premier de ces mots est l'expression ביברין, *vivaria*,

parcs réservés aux animaux, créés par les besoins de luxe de la noblesse romaine. Cette expression comprend les *aviaria*, volières où l'on élevait et engraissait des volatiles, et les *vivaria bestiarum ferarum*, parcs contenant des sangliers, des cerfs, etc., et destinés à la chasse et aux ébats des Romains.

Mais que signifie le second terme, le mot גורזקי ? Cet ἅπαξ λεγόμενον a bien des variantes : גדורקרי ou גדודקי, גרודרקי, גזדקי, גדודקרי (voir Rabbinovicz, *Dikdukè Soferim*), גדרוקי, גרדלקי, גדורקי (voir Kohut, *Aruch Complelum*, II, 241 *a*). Ces nombreuses variantes prouvent que le mot est d'origine étrangère. La particule שלו suit toujours l'une ou l'autre de ces variantes, et cependant elle paraît bien inutile. En supposant, comme le montre le contexte, que גורזקי désigne la cage du lion, à quoi bon ajouter שלו ? Qu'importe que le lion entre dans son גורזקי à lui ou dans un autre גורזקי ? Le *Yelamdènou*, cité par M. Kohut, dit : נכנס הזאב לגדיגור ; il aurait suffi de même, dans *Schabbat*, de dire עד שיכניסנו לגורזקי.

Les antiquités gréco-romaines nous font connaître des enclos portatifs utilisés pour la chasse (retia, plagae, δίκτυα, ενόδια, etc.) et qui étaient installés et surveillés par des esclaves. L'animal poursuivi était traqué et pourchassé jusqu'à ce qu'il pénétrât dans un « sac », dont il ne pouvait plus sortir [1]. Ce « sac » était appelé κεκρύφαλος, *cecryphalus ;* les Romains ne paraissent pas avoir eu de mot technique pour cette sorte de piège. Dans la transcription hébraïque, ce terme devrait devenir גיקרופלוס, parce que le *c* romain, suivi d'une voyelle, est généralement rendu en hébreu par ג, comme גיוס, *Caius* (Gaius) ; גינגלון, *cingulum*. Le mot גיקרופלוס, à l'instar de אנדוכתרי [2], passa en Babylonie, où il n'y était plus compris, et subit par conséquent de nombreuses corruptions ; de là les variantes. La syllabe finale פלוס ou פלו׳, incompréhensible pour le copiste, devint שלו, et le restant du mot donna naissance aux variantes que nous avons mentionnées plus haut, et dont quelques-unes montrent clairement les hésitations des copistes entre קר et רק, parce que le mot *kerky* ou *kerkry* avait plutôt une apparence sémitique que *kekry*.

Les mots *vivarium* et *cecryphalus* prouvent que les termes hébreux employés dans les passages de la mischna relatifs à la chasse sont des traductions de termes cynégétiques transportés du dehors en Palestine. Le mot *aviarium* est traduit par מגדל et les mots חצר, גינה, בית indiquent les divers parcs ou enclos ; le

[1] Smith, *Antiquités*, s. v. *Retis*.
[2] *Revue des Etudes juives*, 1883, t. VII, p. 150.

mot פתח s'applique aux entrées et aux sorties des pièges surveillées par les esclaves, et le verbe נטל désigne l'action d'avancer le piège, qui, selon sa grandeur, exigeait le concours d'un ou de deux esclaves. On voit, par les gravures publiées dans les *Antiquités* de Smith, que le rédacteur de la mischna a emprunté à la vie réelle tous les détails qu'il donne sur la chasse.

Il s'agit maintenant de déterminer l'époque à laquelle les Juifs pouvaient se trouver dans le cas d'être obligés de violer le repos sabbatique pour aller à la chasse. On peut supposer que ce fait se soit présenté souvent pendant les persécutions d'Adrien. Une scène décrite par le Talmud de Jérusalem (*Haguiga*, II, 77 *b*) montre comment, à cette époque, les Juifs, contraints de profaner le sabbat, cherchaient à ne pas transgresser la loi religieuse et comment l'apostat Elischa ben Abouya essaya de rendre vains tous leurs efforts. « Pendant la persécution, dit le Talmud, on obligeait les Juifs à porter des charges le sabbat, ils s'arrangeaient pour que deux personnes portassent ensemble une charge, parce que, d'après la loi, deux personnes qui accomplissent ensemble un travail interdit le sabbat ne sont pas coupables. Alors Elischa disait : qu'un seul porte la charge... Quand ils voulaient déposer la charge dans un terrain neutre כרמלית (sous prétexte de se reposer), pour ne pas la transporter d'une propriété privée רשות היחיד dans un endroit public רשות הרבים, il leur disait de ne pas s'arrêter, et ils étaient obligés de se soumettre à sa volonté. »

C'est cette période de persécutions qui a produit des règlements casuistiques relatifs à la chasse dont la mischna et la guemara de *Schabbat* nous donnent un échantillon.

M. Jastrow.

UNE INSCRIPTION HÉBRAIQUE A GIRONE

M. E.-Cl. Girbal, l'auteur de l'excellente étude intitulée *Los Judeos de Gerona*, et éditeur de la *Revista de Gerona*, a eu l'obligeance de nous envoyer l'estampage d'une inscription récemment découverte à Girone. Nous donnons ici la reproduction de cette inscription au quart de la grandeur naturelle. Cette reproduction, pour la forme des lettres, n'est qu'une imitation très

imparfaite de l'inscription, nous la publions uniquement pour qu'on voie la disposition des mots, les blancs qui les séparent, le grand blanc de la ligne 7, qui vient uniquement de ce qu'il y avait un accident dans la pierre (l'estampage le prouve), le graveur ayant laissé en blanc cet endroit endommagé.

La pierre est cassée net, de haut en bas, à gauche, et tout le fragment de gauche manque, mais comme toute l'inscription, sauf une partie des lignes 8 et 9, est composée de centons bibliques, il est facile de reconstituer ce qui manque.

בית יעקב לכו ונלכה באור י״י בטחו בו בכל
לפניו לבכבם אלהים מחסה לנו סלה: פתו
גוי צדיק שומר אמנים: רוממו י״י אלהי
רגליו קדוש הוא: יראו י״י הללוהו נ
כבדוהו וגורו ממנו כל זרע ישראל:
ונכרעה נברכה לפני י״י עשנו: באו ש
חעדותיו בתהלה הודו לו בר
ידיכם קדש וברכו את י״י: נבנה בעזה בו
לבריאת עולם: נשבעה בטוב ביתך

Nous donnons ici la transcription de l'inscription, les mots entre crochets sont ceux du fragment de pierre qui manque.

בית יעקב לכו ונלכה באור י״י[1]: בטחו בו בכל [עת עם שפכו]

[1] Isaïe, 3, 5.

לפניו לבבכם אלהים מחסה לנו סלה[1] : פת[חו שערים ויבא]
גוי צדיק שומר אמנים[2] : רוממו י"י אלהינ[ו והשתחוו להדום]
רגליו קדוש הוא[3] : יראו י"י הללוהו כ[ל זרע יעקב]
כבדוהו וגורו ממנו כל זרע ישראל[4] : [באו נשתחוה]
ונכרעה נברכה לפני י"י עשנו[5] : באו ש[עריו בתודה]
חצרותיו בתהלה הודו (blanc) לו בר[כו שמו[6] : שאו]
ידיכם קדש וברכו את י"י[7] : נבנה בנין זה בו[ ]
[ ] לבריאה עולם : נשבעה בטוב ביתך[8]

Il est inutile que nous donnions la traduction de la pièce, puisque nous indiquons les versets de la Bible dont elle est composée.

On voit clairement que l'inscription est le monument commémoratif de la construction d'une synagogue, le sens des versets qui la composent le prouve suffisamment. Aux lignes 8-9, on a les mots : Cette construction fut faite en ... de la création du monde. Le passage intermédiaire manque, c'est justement le plus intéressant de l'inscription.

Le caractère de l'inscription montre qu'elle n'est pas très ancienne. On peut la placer au XIIIe ou au XIVe siècle. Il n'est pas probable qu'on ait construit une nouvelle synagogue à Girone après les graves événements de 1392 et 1412.

ISIDORE LOEB.

MENAHEM VARDIMAS

J'ai publié récemment une élégie sur la mort de Menahem Vardimas, d'après un ms. unique de la bibliothèque du Vatican, dans la *Monatsschrift* de Graetz (1887, p. 373). Outre les fautes d'impression qui se sont glissées dans le texte, j'ai dû laisser en blanc quelques mots à la fin des strophes, le ms. étant dans un

[1] Psaumes, 62, 9.
[2] Isaïe, 26, 2.
[3] Ps., 99, 5.
[4] Ps., 22, 24.
[5] Ps., 95, 6.
[6] Ps., 100, 4.
[7] Ps., 134, 2. Dans les lettres בר de cette ligne, avant le crochet, le ר n'est pas un *vav*, mais représente une partie de la lettre qui manque.
[8] Ps., 65, 5.

état défectueux. Pouvant à présent remplir ces lacunes, et ayant quelques renseignements de plus à donner sur Menahem, je profite de l'hospitalité que la *Revue* m'accorde toujours, pour reproduire ici cette élégie une seconde fois, et dans un état assez correct.

Sur Menahem Vardimas, comme sur tant des rabbins, nous avons peu de renseignements. On le cite dans des ouvrages de casuistique, tels que ceux de Moïse de Couci [1], dans une collection anonyme de textes de casuistique [2] et dans une histoire mystique relative aux phylactères [3]. Il est l'auteur d'une pièce liturgique (עקדה) qui commence par les mots אברם הוא אברהם, dont un commentaire se trouve dans un manuscrit d'Oxford. A la fin de cette pièce, on lit : סליק העקידה שפייט רבנו מנחם הוורדמסי בן הזקן ר' פרץ נ"ע [4]. Nous connaissons au moins deux autres rabbins du nom de Menahem ben Péreç, celui de Joigny et celui qui voyagea en Palestine en 1215. Le premier porte ordinairement le titre de Saint (קדוש, martyr) [5], et, par confusion, ce titre a été donné par quelques auteurs à notre Menahem, qui, comme nous le verrons, mourut de mort naturelle à Dreux. Très souvent on ne sait duquel de ces Menahem il s'agit dans les auteurs, ainsi qu'on l'a vu, plus haut (p. 69). Quant à Menahem le voyageur, qui fut pendant huit ans *Hazzan* à Hébron, et dont la relation de voyage s'arrête à Nicosia (Chypre), il est très hasardé de l'identifier avec notre Menahem [6]. D'abord, il s'appelle Hébroni, et non Çarfathi [7]. Puis, les rabbins qui se rendaient en Palestine par acte de piété y sont restés, comme Yehiel de Paris, Nahmanide et d'autres. Enfin, dans l'élégie que nous publions plus loin, on n'aurait pas manqué, entre autres, de mentionner que notre Menahem avait visité la Palestine.

[1] *Semag*, § 27, מ"ע (éd. Venise, 1547, fol. 110 *b*) : וביר׳שלמי תניא שנים שאכלו פת ואחד ירק מזמנין לר׳ש׳ב׳ג וכן היה פוסק הרר׳ מנחם וורדימס בשם ר׳ יצחק בר אברהם וכן כתב רבי יהודה.

[2] Ms. d'Oxford, n° 781,2 de notre catalogue : הר׳ וורדימס.

[3] M. Kaufmann, dans la *Revue*, t. V, p. 274 : בעליית הרר׳ מנחם הורדימסי אשרי יולדתו.

[4] Voir notre catalogue, sous le n° 422. Cette pièce liturgique est arrangée d'après l'alphabet ; à la lettre ח on y trouve le nom de שלמה בר׳ מתתיהו נ"ע. Les autres strophes qui suivent celles de l'alphabet portent l'acrostiche de מנחם ורדימשי ברבי פרץ הזקן ; en outre, la dernière strophe, qui commence par קרב, a pour refrain à la fin אל מלך. M. Zunz (*Litg. d. Syn. Poesie*, p. 328) semble avoir vu dans un autre ms. cette pièce sans commentaire ; il dit qu'elle se compose de 45 strophes, finissant par les mots מלך יושב על כסא רחמים, et qu'à la fin de l'alphabet, on trouve l'acrostiche de מנחם ורדימשי ברבי פרץ הזקן.

[5] Voir Zunz, *Zur Geschichte und Literatur*, à l'index sous ce nom.

[6] Zunz, *Gesammelte Schriften*, I, p. 168, 44 A ; Gross, *Revue*, t. VII, p. 43.

[7] Voir sa relation de voyage, que nous avons publiée dans le journal *Ha-Lebanon*, année V, p. 626 *pass.*

Menahem Vardimas est encore mentionné dans les *Schetarot* publiés dernièrement à Londres [1], où nous trouvons son fils Jacob marié, en 1257, à une jeune fille de Nothingham. De l'absence de la formule usitée pour les morts après le nom de Menahem, nous pourrions peut-être conclure que ce rabbin était encore en vie en 1257. Cependant Zunz dit que Menahem est mort vers 1224, nous ne savons pas où ce savant a pris cette date. Si elle est justifiée, l'omission de la formule des morts dans le document de Nothingham s'expliquerait, comme dans d'autres documents publiés par M. Davis, par la négligence du scribe.

Menahem était certainement de Dreux, ou au moins établi à Dreux. Dans les Halakhot anonymes que nous avons mentionnés [2], on le cite en même temps que Sire Léon de Paris, Jehiel de Paris, son père Samuel Halévi, et Joseph, fils de Jehiel, sous le nom de Menahem de Dreux (מדרגס) [3]. Ailleurs [4], dans des gloses sur le Pentateuque, on mentionne une explication de notre Menahem sous le nom de (lis. דראוס) הי'וורדימס מן רדאוס, Vardimas de Dreux. Dans l'élégie même, ligne 3, M. Halberstam propose, avec raison, la leçon de מדרוס, au lieu de מדרום. La ligne 17 nous apprend que l'auteur de l'élégie était un élève et ami de notre Menahem. Si, en effet, ce rabbin vivait encore en l'année 1257, ce qui est possible, l'auteur de l'élégie est peut-être Méir de Norwich; l'élégie se trouve, en effet, dans le même ms. du Vatican dont M. Berliner a tiré ses autres pièces [5]. Le rythme de l'élégie

[1] Voir שטרות, *Hebrew Deeds of English Jews before 1290*, edited bey M. D. Davis; Londres, 1888, p. 244. M. Davis, dans le sommaire anglais de ce document, rend Vardimas par « Floride », de ורד « rose »; erreur permise dans le Talmud (*Sabbat* 118 *b*), mais non dans un ouvrage moderne. Il est probable que ce nom doit être expliqué par le grec, et, suivant M. Bacher (*Die Agada der Babyl. Amoräer*, p. 64), par Εὐρυδημος, nom qu'on trouve dans Hérodote. Eurydemos cependant, comme M. Bacher le remarque, est un équivalent de רחבעם et non pas de Menahem; en outre, le nom d'Eurydemos est assez rare dans les écrivains grecs. Quoi qu'il en soit, le Talmud identifie Menahem avec Vardimas, et, à cause de la science de notre rabbin, on lui avait donné ce nom pour le distinguer d'autres Menahem Péreç. Il est possible que notre Menahem descendait d'une famille judéo-grecque, comme Perigoros, qu'on trouve parmi les rabbins français. De là, son nom de Vardimas. Nous croyons plutôt cependant que Menahem était originaire de Verdun, nom qu'on écrit וורדום dans le ms. d'Oxford n° 692, fol. 288 *b* : וכבר שאל הר' שמואל מוורדום מרבי' יצחק על נשותינו (ce n'est pas Samuel de Vérone), et וורדון, comme on le trouve dans le même ms., fol 397 *b* : תשובת הר' יעקב מאורדן (מוורדון) (la réponse est signée יעקב בהר' יוסף נ"ע העלוב), et que, par analogie de וורדום avec וורדימס, on a donné cette épithète à notre Menahem.

[2] Ci-dessus, p. 66.

[3] Voir plus loin, p. 154.

[4] Voir *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben*, de A. Geiger, IX (1871), p. 218.

[5] Voir *Hebräische Poesien des Meir ben Elia aus Norwich*, par A. Berliner, Londres, 1887.

est מפרעלים מפרעלים פעולים (le ו est employé tantôt comme יתד, tantôt comme תנועה). C'est le נהר המגיל d'après Ibn Danan [1]. Le même rythme est employé par Méir dans la dernière pièce de l'édition de M. Berliner.

Voici cette élégie dont il est inutile de donner la traduction française :

קינה קוננתי על [2]. . . . רבנו מנחם

מחוקק מיהודה סר ושבט — וגם מורה ואין מחזיק [בידי]
בעת נאסף ליעמו תחכמוני — עדי ארץ בגיו [3] נשפך [כבדי]
וקרץ מדרום [4] הן בא לנפשי — באפס לי פאר נזרי [והודי]
עצר כל היערות ימחאו כף — עלי אבלי ועניי ומר[ודי]
ויום ירעם וגיא מוט התמוטטה — ביום צור הפשיט נזר [כבודי]
צרור כסף אשר לקח בידו — גביר תרופה ואינו בי לס [עדי]
ויום תשעה באב אב לחכמים — אספתו עם דביר היכל יסו[די]
ומי ישא בך עוד כוס ישועות — בעת גוע קדוש יעקב [וחמדי?]
עונך תם בבת ציון מעוני — והועדת בבעלי וגדודי
לבל תבוא במספר הירחים — ומי יועידך נגדי בוועדי
תהא נסקל וידי להמיתך — בך תהיה ורק אין בלעדי [5]
שחקים לבשו קדרות ועופה — ועמהם אלי נפשי ונודי
וכל עיניך בדמעך אל תאחר — לחונן על מיודעי בעודי
ברבנו מנחם וורדמס — אשר לוקח בפשעי ובמ[רדי]
ומי זה הוא יפלל בעבורי — יכנס נדחי יגוד גדו[די]
קרועים ופרומים בגדותיי — יהו עת אשר הוסרת [מידי]
ברמה אשמיע קול ילללה — עלי רבי אשר היה י[דידי]
ומי יתן וארים קול בשברי — וכליותי יפולחו בפי [ידי]
ולו צור כופרו יקח לבבי — תמור נפשו ונפשי [ומאדי]
ואי טוב ברע ימיר תמורה — וכמוהו אהי קדש [בפרדי?]
לצור אוחיל צרי יתן לצירי — ואוצר יפתח [לרפדי]

Ad. Neubauer.

DREUX ET GOURNAY

Le nom de דרגס [6] pour Dreux est justifié par les anciens noms de cette ville, tels que *Dorgas Castrum*, vers l'année 1000, et

[1] Voir notre *M'lechet Ha-Schir*, *Hebräische Verskunst*, p. 7.
[2] Ms. endommagé.
[3] Ms. בגין.
[4] Ms. מרדום.
[5] Cette ligne est biffée dans le ms.
[6] Ci-dessus, p. 153.

Drucas Castrum en 1120 (voir Lucien Merlet, *Dictionnaire topographique du dép. d'Eure-et-Loir*, Paris, 1861), et Drengesin, d'après Valois, *Notitia Galliarum*, p. 180 (communication de M. Gross). Nous préférons cependant considérer דרגס comme une faute de copiste pour דרוס, orthographe employée au XIIIe siècle. Aux formes corrompues de דרוס citées par M. Gross dans cette *Revue*, t. VII, p. 46, nous pouvons en ajouter d'autres : 1° דרום ou רדוס, ville natale de Berachia (*Histoire litt. de la France*, t. XXVII, p. 491), qu'on a lu Drom et Rhodes et qui nous semble être דרוס, Dreux. Dans un ms. de la bibliothèque de M. le baron de Günzburg (qui n'est pas encore numéroté), lequel renferme le rituel de Pâque (ה' פסח) de Joseph Tob Elem (Bon fils), avec le commentaire de Samuel fils de Salomon de Falaise (un autre ms. de ce commentaire se trouve à Parme, dans le ms. De Rossi, n° 378), on lit le passage suivant (le ms. n'est pas paginé) : וכשבאתי לקאם אמרו כי כן היה נוהג הישיש הר' יוסף אשר רבינו יעקב נוהג כן וברדוס (l. ובדרוס) כמו כן בשם ר' שלמה מדרואש ולימים מצאתי בדברי הר' מרי בר ברוך בשם ר' יצחק בר שמואל. « Quand je vins à Caen, on disait que le vénérable R. Joseph se conformait à tel usage d'après R. Jacob (de Ramerupt). A Dreux, il en était ainsi, sur l'autorité de Salomon de Dreux. Plus tard, je trouvais le même usage dans R. Mari fils de Baruch, au nom de R. Isaac fils de Samuel. » Plus loin on lit les mots suivants : ובדרום היו בני אדם ממשפחת רבי שלמה מדרוש (l. ובדרוס). « Et à Dreux se trouvaient des membres de la famille de Salomon de Dreux. » Il est possible que le nom de חמש dans בחמש המדינה (M. Rosin, dans son édition du commentaire de Samuel ben Méir sur le Pentateuque, p. XI de la préface) doit se lire בדרוש, sinon ברימוש, Reims.

Mais ce n'est pas encore tout : Dreux est devenu Londres (ce qui s'explique facilement par la ressemblance de דרוש et לנדריש). R. Moïse Isserles, dans son commentaire sur le *Tur* de Jacob ben Ascher (*Orah Hayyim*, § 473, et *Schulhan Arukh*, même numéro), dit, relativement à la récitation de la Haggada en langue vulgaire, וכן עשה ר"י מלונדרי' כל ההגדה בלשון לעז כדי שיבינו הנשים והקטנים. « Et ainsi fit le R. J. de Londres, qui traduisait toute la Haggada en langue vulgaire pour que les femmes et les enfants pussent comprendre. » S'appuyant sur ce passage, M. le Dr H. Adler, grand rabbin de Londres, dit, dans son intéressante conférence sur l'histoire des grands rabbins d'Angleterre (*Papers read at the Anglo-Jewish Historicale Exhibition*, publication N° I., p. 263), que le traducteur de la Haggada en langue vulgaire fut R. Jacob de Londres, qui vivait en l'année 1205. Or, dans

une source plus ancienne, ce fait est rapporté par Isaac de Vienne (*Or Zarua, Pesahim*, fol. 119) au nom de הקדוש מדרויש, qui n'est autre que R. Salomon de Dreux.

Mentionnons encore, à titre de curiosité, la singulière méprise du Rev. Nephtali Lévi de Londres, qui, au lieu de s'occuper du Talmud et des commentaires qu'il connaît assez bien, s'adonne maintenant à l'histoire (des rabbins anglais avant l'expulsion), qu'il ne connaît pas du tout. N'expliquait-il pas dernièrement דרוש par Dover ? La manie de vouloir trouver, à toute force, une école de Tosafistes en Angleterre a même aveuglé un esprit clair comme celui de M. le Dr Adler, qui fait des Tosafot Gornisch (גורניש) des Tosafot de Norwich (Norguitsch, נורגיש). Certes, la corruption de גורניש en נורגיש n'est pas impossible, et serait admissible si on trouvait, ne fût-ce qu'une fois, chez un auteur quelconque, le mot נורגיש. Il est certain qu'il y avait des rabbins célèbres en Angleterre, tels que Joseph de Nicole (Lincoln), Benjamin de Cantorbéry, Méir et les deux Jacob de Londres; des grammairiens comme Moïse de Londres, et des poètes comme Méir fils d'Élie de Norwich. Il y avait probablement aussi des écoles, et les rabbins de la Lorraine, de Paris et surtout de la Normandie étaient en correspondance avec leurs confrères de l'*Isle*, comme on appelait alors l'Angleterre ; mais des Tosafistes, il n'y en avait pas. Les Tosafot sont uniquement français, et un peu provençaux. On cite les Tosafot de Touques, d'Évreux, de Paris, de Sens, de Corbeil, des savants de la Lorraine, de Dijon, de Melun et d'autres localités de France, mais jamais des Tosafot de l'Isle, de Londres, de Norwich, ni dans les anciens commentaires, ni dans les gloses sur le *Semaq* d'Isaac de Corbeil par Moïse de Zurich, qui est si riche en citations d'auteurs. Les rabbins allemands ne prétendaient pas non plus avoir composé des Tosafot. Quant aux Tosafot גורניש, M. Schechter en a parlé dans son excellent article, paru dans le *Jewish Chronicl* du 4 mai 1888 ; il croit que le nom de גורניש est une corruption de מגנצא, « Mayence ». En effet, les mêmes rabbins sont cités tantôt comme étant de Mayence, tantôt comme rabbins de גורניש ; on serait donc tenté d'adhérer à l'idée de M. Schechter. Seulement, des Tosafot de pays rhénans seraient une nouveauté, quoiqu'on puisse dire que les communications entre la France proprement dite et le Rhin étaient très fréquentes et que, parmi les élèves des écoles des Tosafistes, il y en avait beaucoup venus des villes rhénanes et même de l'intérieur de l'Allemagne. Ce qui pourrait confirmer l'hypothèse de M. Schechter, c'est que le ms. nº 7 de la bibliothèque de M. le baron Günzburg a l'inscription suivante : גורניש מיבמות אשכנזיות

והם תוס׳ גורניש אר׳ גורניץ. On y cite quelques rabbins allemands, mais aussi des rabbins français, tels que Péreç de Corbeil et Jacob de קולמונא, probablement de Chaumont, et non pas de Cologne comme M. Schechter le suppose. Ce même Jacob est cité également dans des gloses françaises du XIVe siècle sur le Pentateuque. Les Tosafot גורניש sont surtout connus des rabbins italiens. Ainsi le ms. 603 de la bibliothèque de M. le baron Günzburg renferme, en même temps que des consultations sur le traité Yebamot de Jacob Berab adressées à Menahem קרפקופי, des Tosafot Gornisch et des Novelles de R. Juda Menz (Mayence). D'un autre côté, le ms. add. 26965 du Musée Britannique, qui renferme des Novelles de rabbins italiens sur Yebamot et Ketoubot, cite souvent des passages des Tosafot Gornisch. Finalement, M. Schechter a trouvé une grande partie de ces Tosafot dans les Novelles et réponses imprimées de R. Moïse Galante sur Yebamot. Il nous semble que ces Tosafot sont les derniers composés au XIVe siècle, à Gournay (Gorniacus, qui permet la forme Gornais) en Normandie ou en Seine-et-Marne.

AD. NEUBAUER.

ENCORE UN MOT SUR LES SIGNES MNÉMOTECHNIQUES

En expliquant, dans mon cours d'hébreu postbiblique, le *Loumâ* d'Aboulvalîd, je me suis arrêté à la fin du chapitre v, où l'auteur ne dit pas seulement qu'« à la demande de ses disciples, il a composé deux nouveaux signes », mais ajoute encore que « ces deux signes ont l'avantage de se rapporter l'un à l'autre ». Cette dernière remarque manque dans la version hébraïque du Loumâ, et on comprend que M. le Dr N. Brull ait cherché une explication pour le premier signe sans se préoccuper d'établir une connexité avec le second.

Pour un lecteur du texte arabe, ce rapport n'était pas *inutile* [1], il était même indispensable d'après Aboulvalîd.

L'explication de M. K. ralliera-t-elle tous les suffrages [2], comme il l'avance ? Pour ma part, je n'ai jamais espéré pareil succès pour la mienne, et je laisse volontiers aux lecteurs le droit de

[1] C'est le terme dont se sert M. Kaufmann, t. XVI, p. 290, lig. 23.
[2] *Ibid.*, l. 18.

choisir. Il faut cependant que je me défende pour la faute de grammaire que j'aurais commise en prenant תבנה pour une troisième personne du féminin ; je pense qu'une fois que שלום a la valeur de Jérusalem, il doit en prendre également le genre.

M. Bacher, dans les gracieuses observations qu'il me consacre, a bien raison de trouver l'inversion de צח גדל dure et insolite [1]. Mais j'avais considéré צח comme un adjectif pris substantivement et à l'état construit avec le nom qui suit, comme יפת תואר גדל העצה ; ma traduction seule a causé cette méprise. Peut-être même tous ces qualificatifs doivent-ils être joints au nom de « Salomon » du second signe mnémonique. Ce serait donc comme s'il y avait אני שלמה הקטן הצח מגדל ספרד כותב.

M. K. n'obtiendra guère le suffrage universel pour les interprétations qu'il emprunte à l'arabe [2]. Ni Menahem, ni ben Gabirol n'aiment ces sortes de mélanges. Quant à Dunach, il avait d'autant plus le droit de mettre dans כטב un ט à la place du ת que la première de ces deux lettres ne pouvait être admise parmi les lettres serviles que parce qu'elle remplace, dans certains cas, la seconde.

Il ne faut pas trop m'en vouloir si ma liste est restée incomplète. A l'origine, Aboulvalîd seul m'occupait ; M. le Dr S. Baer a bien voulu, sur ma demande, me fournir d'autres signes mnémoniques, et personne ne contestera au modeste savant de Biberich sa haute autorité dans les matières massorétiques. Je suis heureux d'avoir, comme on dit vulgairement, attaché le grelot, puisque j'ai provoqué ainsi quatre doctes érudits en Israël à me corriger et à me compléter [3].

J. Derenbourg.

UNE PRÉTENDUE CITATION DE SALOMON IBN GABIROL DANS JOSEPH KIMHI

A la fin de ses notes sur les signes mnémoniques (*Revue*, t. XVI, p. 290), M. Kaufmann fait une remarque sur la composition de l'alphabet que Joseph Kimhi dans son *Zikkaron* rapporte au nom de R. Salomon, lequel serait sans doute Ibn Gabirol.

[1] *Ibid.*, p. 286.
[2] *Ibid.*, p. 290.
[3] En dehors de MM. Bacher et Kaufmann, la dernière livraison de la *Revue* donne encore des additions de MM. Grünwald et Porgès.

M. Kaufmann oublie seulement de dire où il a puisé ce renseignement, puisque cet ouvrage de Kimhi est encore inédit. Comme je m'occupe justement de la publication du *Sefer Zikkaron*, qui paraîtra l'an prochain dans la collection des *Mekizé Nirdamim*, je peux produire quelque éclaircissement sur le passage en question.

Après le commencement de chapitre du *Sefer Zikkaron* qui est cité dans l'introduction à l'édition du Dictionnaire de David Kimhi par Lebrecht et Biesenthal (col. XXV-XXVII), vient un morceau qui traite des fonctions des lettres et qui est ainsi conçu : ודע כי אלף בית מחולק לאותיות השורש ואותיות השמוש. א'ב שמוש ג'ד שורש ה'ו שמוש ז'ח שורש ט' שורש י' שמוש כ'למ'ן שמוש ס'עפ'ץ שורש ק'ר שורש ש'ת שמוש.

Ce serait là la remarque de Joseph Kimhi, mais on voit qu'il la donne en son nom, et non sur l'autorité de R. Salomon. Et l'on découvre bien vite la cause de la méprise de M. Kaufmann. Tout de suite après ce passage, vient celui qui traite des signes mnémoniques et qui se termine ainsi : ור' שלמה אמר קט צח גדע ספרד ואני חברתים צד עט קח גזר סף. Ce R. Salomon est bien effectivement Salomon ibn Gabirol, mais il n'est que l'auteur de ces signes, et non de la remarque dont nous nous occupons.

D'ailleurs, cette observation n'appartient pas en propre à Joseph Kimhi ; elle provient en partie d'Abraham ibn Ezra (*Yesod Mora*, ch. XI, voir mon *Abraham ibn Esra als Grammatiker*, p. 46, note 9). Ibn Ezra distribue autrement les lettres, il forme un groupe de six lettres serviles ט'יכלמן, parce qu'il considère le ט comme tel (au Hitpael), et, en regard, obtient un autre groupe de six lettres radicales, סעפצק'ר. Quatre siècles plus tard, Abraham Balmes a imité l'exemple de Kimhi et s'est approprié le système d'Ibn Ezra sans citer son nom (*Mikné Abraham*, 7 *a*) ; il est vrai qu'il s'est contenté de reproduire Kimhi. Moïse ben Isaac de Londres a également pris à son compte la remarque du *Sefer Zikkaron* (*Sefer Hasschoham*, col. 5, en bas).

W. Bacher.

LA MODE DU TALET

Dans son *Narrenschiff*, Sébastien Brant exhale son indignation au sujet de la dégénération de la mode dans la nation allemande en ces termes (p. 7) :

« Cela fait que tous les vêtements sont pleins de plis, les robes, les manteaux, les chemises, les pourpoints, les pantoufles, les

bottes, les pantalons, les souliers, les bonnets et les manteaux de chasse avec toute sorte de garnitures. *La mode juive veut dominer partout*[1] ».

L'éditeur Zarncke prétend (p. 309) que la mode juive adoptée par les chrétiens dont il est question ici est celle des habits juifs, qui sont assez longs pour descendre jusqu'à terre, mais il suffit d'un coup d'œil sur le texte de Brant pour reconnaître que la mode juive s'était fait jour non seulement dans les habits, mais dans tous les vêtements sans exception. M. Güdemann (*Gesch. des Erziehungswesens*, III, 274) dit que l'observation de Brant se rapporte aux manteaux des Juifs, mais il se borne à citer le manteau rabbinique d'Isserlein comme modèle de cette prétendue mode juive. Toutefois, il raille sa propre explication par cette observation fort juste que : « ce serait la première fois dans l'histoire que les rabbins auraient créé la mode » (p. 138). La véritable explication se trouve, à ce qu'il nous semble, dans cette remarque de Geiler de Keisersperg, citée par Güdemann : Quid tandem de mantellis, qui fimbriis judaicis in ora eorundem sunt notati per omnia similes.... iudeorum vestibus ? » Les mots *fimbriis judaicis* renferment la clef de l'énigme. Ce mot désigne les ציצית du *talet* juif, et probablement aussi les franges qui, dans le *talet*, font partie du tissu et l'encadrent sur les deux côtés les plus courts de la pièce d'étoffe dont le *talet* est formé. Ce sont justement ces deux côtés, avec les ציצית aux quatre angles, qui retombent sur le devant du corps, en gros plis, lorsqu'on met le *talet*. Les occasions de voir cet arrangement du *talet*, avec ses ציצית et franges, ne manquaient pas, elles étaient facilement offertes par les Juifs, soit dans les synagogues, soit dans leurs maisons pendant la prière. Sébastien Brant ne peut donc mieux caractériser la mode de disposer tous les vêtements avec des plis allant de haut en bas et surtout celle de les garnir de franges qu'en disant que la mode juive paraît se généraliser. Il pouvait être sûr d'être compris immédiatement de tous les chrétiens de pays allemand ; ceux-ci visitaient souvent la synagogue, comme le dit déjà le proverbe allemand (v. Güdemann, p. 98, note 2), et connaissaient bien les mœurs des Juifs.

Ostende, 23 juillet 1888. DAVID KAUFMANN.

[1] Das dut all kleyder sindt vol felt
Röck, mentel, hembder, vnd brust duch
Pantoffel, styffel, hosen, schuch
Wild kappen, mentel, umblouff dran,
Der jüdisch syt wil gantz uff stan.

Le gérant,
ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET FILS, RUE DUPLESSIS, 59.

RECHERCHES BIBLIQUES

XV

רִיפַת, אֱלִישָׁה et תַּרְשִׁישׁ.

Parmi les quatorze noms de peuples japhétiques énumérés dans le xe chapitre de la Genèse (2-4), ces trois noms seuls n'ont pas été jusqu'à présent particulièrement déterminés dans mes études précédentes. Le moment est venu de combler cette lacune en reprenant l'examen des identifications proposées par mes devanciers, soit pour en faire un choix convenable, soit pour émettre de nouvelles hypothèses qui semblent pouvoir se recommander par l'état plus avancé de nos connaissances en fait de géographie ancienne. Il n'est donné à personne de trouver la vérité du premier coup sans peine et sans tâtonnement préalable; parfois même la vérité paraît moins vraisemblable qu'une supposition ingénieuse, mais le chercheur désintéressé n'a pas à se préoccuper des apparences. Quand une opinion ne lui paraît plus conforme aux principes de la science rigoureuse, son devoir est de le signaler aux travailleurs sérieux. C'est la voie que nous ne cesserons de poursuivre dans nos recherches. La crainte de rester isolé ou d'avoir à démolir ce que nous croyions naguère être très solide n'entrera pas dans nos considérations. Dès le moment que la chose nous paraîtra erronée, nous la poursuivrons sans pitié, jusqu'au milieu de nos affirmations antérieures, sans nous soucier des conséquences. L'erreur est un ennemi avec lequel nous ne transigerons jamais.

I. *Riphat ou Phirat ?*

Le nom géographique personnifié dans רִיפַת occupe, dans l'énumération de la Genèse, une place intermédiaire entre אַשְׁכְּנַז (=אַשְׁכְּנַז) et תּוֹגַרְמָה, et tous les trois sont des possessions gomérides ou cap-

padociennes, ou, comme s'exprime l'auteur hébreu, les enfants de Gomer.

De ces trois noms nous connaissons, d'une façon générale du moins, la situation géographique de ceux qui représentent les deux limites extrêmes, notamment :

אַשְׁכְּנַז, répondant à la forteresse de *Ushnaniz,* située dans le pays de Qoué, ou la côte du golfe Issique, forteresse qui, au temps de Sargon II, était en possession des Mosches ;

תּוֹגַרְמָה, ville située aux confins de Tabal, qui était restée en possession du royaume gomérien-cappadocien jusqu'à l'invasion de Sargon.

Ces données, absolument certaines pour moi, restreignent le problème à une aire géographique très limitée et caractérisent ce pays comme une enclave entre les territoires de מֶשֶׁךְ et de תּוּבַל du côté méridional, c'est-à-dire dans la région de l'Amanus.

Après cela, je peux me dispenser de combattre l'opinion de ceux qui identifient רִיפַת avec le territoire bithynien Ῥηβαντία, arrosé par le fleuve Ῥηβας et s'étendant sur le Bosphore thracique (Dillmann, *Genesis*, 5e éd., p. 172). Le cadre étroit dans lequel l'auteur biblique enchasse les Gomérides ne permet pas de dépasser la frontière de la Cappadoce vers l'ouest. ריפת doit être cherché aux environs immédiats des deux autres territoires précités, et nulle part ailleurs. Malheureusement ce nom ne revient plus dans la Bible, et les inscriptions assyriennes, malgré la riche nomenclature géographique qu'elles nous ont conservée de ces contrées, ne nous fournissent aucun nom analogue. Cela ne manquera pas d'étonner ceux qui savent de quel secours ces inscriptions ont été jusqu'ici pour l'identification des noms japhétites. Faut-il maintenant se résigner à la pensée que ces guides fidèles nous ont faussé compagnie en cette seule occasion? C'est très possible, sans doute, car malgré tout, ils sont loin de nous donner une liste complète des territoires de cette région. Cependant, comme il s'agit d'un pays ayant aux yeux de l'auteur biblique une importance au moins égale à celle des deux territoires limitrophes, on se demande instinctivement si la leçon reçue, ריפת, est vraiment aussi certaine qu'on l'admet communément, ou si l'impuissance à retrouver ce nom dans les annales assyriennes ne vient pas plutôt d'une ancienne erreur de scribe qui lui a donné la forme traditionnelle [1].

Nous touchons ici au point le plus délicat des recherches bibliques : la légitimité de corriger les mots du texte hébreu qui résistent à une interprétation raisonnable et conforme au milieu où

[1] La variante דִּיפַת ne semble pas être ancienne.

ils se trouvent. Je laisse de côté l'opinion foncièrement arriérée qui attribue au texte traditionnel une infaillibilité littérale. Elle est contredite par les Massorètes eux-mêmes qui, encore que, par suite de scrupules qui nous paraissent outrés, ils se soient attachés à un type unique, ont relevé de nombreuses variantes orales (קרי וכתיב) et ont par cela même attesté l'insécurité de plusieurs leçons reçues. Les anciennes versions samaritaines, grecques et araméennes du texte biblique ont considérablement augmenté le nombre des variantes, parmi lesquelles de très heureuses, qui aplanissent les difficultés auxquelles donne lieu le texte hébreu. Mais fallait-il s'arrêter à ces seules variantes et s'abstenir désormais de toute correction nouvelle? La critique moderne ne l'a pas pensé, et cela pour cette raison excellente, prouvée par l'expérience, que maintes fois aucune des variantes transmises ne remédie d'une façon satisfaisante aux inconvénients qui obscurcissent le sens de la phrase et que l'on peut écarter à l'aide d'une légère correction. C'est un maniement délicat dont il ne faut jamais abuser, si l'on ne veut pas tomber dans l'erreur de ces correcteurs à tort et à travers qui, sous prétexte de faire mieux, détruisent ce qui est bon. Ceux-là, s'ils ne commettent pas de bévues évidentes, enlèvent toute nuance de style et de pensée aux auteurs respectifs et ne leur laissent que des phrases plates et tirées au cordeau. Le procédé scientifique doit se tenir à une distance égale entre ces deux extrêmes. La correction est de droit, mais à la condition d'être indispensable et d'être émise à titre de conjecture, quand elle n'est pas l'objet d'une démonstration évidente. Sous ces conditions, nous assimilons les noms propres aux autres catégories de mots, pour les corriger si l'urgence nous y amène, et nous ne partageons nullement les scrupules exagérés que montrent la plupart des critiques envers les noms propres bibliques, comme si ceux-ci étaient doués d'une incorruptibilité absolue. Je ne crains pas de le dire : refuser le droit de corriger, le cas échéant, quelques noms propres du texte biblique et tout spécialement de la liste ethnique de la Genèse, c'est vouloir condamner ce document précieux à une stérilité historique sans égale. Il mérite un meilleur sort : non qu'on lui octroie un privilège particulier, mais, au contraire, qu'on le fasse entrer dans le droit commun, en lui appliquant le traitement de tout autre texte géographique parvenu de l'antiquité, où il serait peu scientifique de retenir la leçon reçue chaque fois que des passages parallèles ou des formes indigènes mises au jour par l'érudition invitent à la corriger [1].

[1] Parmi les noms propres estropiés par la tradition, je me contenterai de men-

Le principe établi, il me sera facile de montrer la nature exacte des corrections que j'ai proposées pour certains noms de la liste japhétite :

En ce qui concerne leur nombre, il se borne à *trois* dans une série de quatorze noms.

Quant à leur étendue, les modifications suggérées n'affectent en rien le cadre du mot et se bornent à supposer une confusion de lettres analogues : תִּירָס pour חִירָס, אַשְׁכְּנַז pour אַשְׁנְנַז ; ou une métathèse : רִיפַת pour פִּירַת. Qu'on me pardonne cette anticipation nécessitée par l'idée de suite.

J'en appelle à tous ceux qui ont travaillé sur des manuscrits géographiques : ces corrections dépassent-elles la mesure tracée par les règles les plus strictes de la critique modérée ?

Voici maintenant la raison qui semble recommander le changement de רִיפַת en פִּירַת que je viens d'indiquer. Sargon II mentionne dans plusieurs de ses inscriptions sa conquête du pays qu'il nomme *Bit Purutash* ou *Puritish*, situé entre la Moschène, la Tabalène et la Cilicie. D'abord il en avait fait cadeau, ainsi que de la Cilicie, à Ambaridi (var. *Ambaris*, *Amris*), fils de Hulli, roi de Tabal, lequel Ambaridi avait épousé la fille du monarque assyrien. Malgré cette insigne faveur, le prince tabalien, à peine monté sur le trône après la mort de son père, s'empressa de se rendre indépendant de l'Assyrie, et, dans ce but, il s'entendit avec les rois d'Ourarthou et de la Moschène, qui devaient coopérer à cette entreprise. Sargon, ayant eu connaissance du complot, envahit la Tabalène, le Bit Puritish et la Cilicie, déporta le gendre rebelle et changea ces pays en province assyrienne. Je citerai d'abord, le passage des Annales, d'après la révision de M. Winckler :

168... *Ambaridi* [*matu*] *Ta*[*balâ*.... 169.... *alânishunu ina tukulti ilâni* 170 *rabûti*.... *ina kûn pali-ya*.... *us*.... *ibshû Hullî ina* (*içu*) *kussû sharru*[*tishu usheshib ?* 171 *nishi* (*matu*) *Bit*]-*Purutash upahirma ana qatishu umanni ina ûme Hullî abi*[*shu*.... 172.... *ashruqshuma bintu itti* (*âlu*) *Hilakki addinshu urappishsha mâ*(*t*)*su* 173 [*u shû* [*amelu*] *pattû la naçir kitti ana Ursâ shar* (*matu*) *Urarthi Mitâ shar* (*matu*) *Muski ishpur Ummanât* (*ilu*) *Ashur adkima* 175 (*matu*) *Ṭabalum* [*ena*] *path*[*gim*]*rishu uqatti mashetish Ambaris shar* (*matu*) *Bit-Puritish adi zîr bit abishu* 176 (*amelu*) *asharitu matishu kamusun itti* 177 *narkabâtishu ana* (*matu*) *Ashshur* (*ki*) *alqâ* (*matu*) *Bit-Puritash*

tionner נְסָרֹךְ et נְבוּכַדְנֶאצַּר, qui ont donné respectivement *Nesroch* et *Nabuchodonosor*, au lieu des formes vraies *Nessok* et *Nabuchodrossor* (נסוֹך et נבוּכַדְרֶאצַּר), en assyrien *Nushu* et *Nabukudur*(*r*)*iuçur*.

(matu) Hilakki apurish 177 *uli-ma....ri egirthi ushepisha qirbushshu nishi matâti (ilu) Ashur beliya.... (amelu) shuparshaqiya* 178 *(amelu) bel pahâti elishunu ashkun(ma) mushshikki Ashshuri emi(d)sunuti.*

168 Ambaridi... 169... ses villes, avec l'aide des dieux 170 grands ...dans la puissance (?) de mon gouvernement.... j'ai placé Hulli sur le trône de sa royauté et ayant réuni les gens de Bit-Purutash je les ai transmis à ses mains. Du temps de son père, Hulli.... 172... je lui ai donné, je l'ai marié avec (ma) fille et j'ai agrandi ses possessions en y annexant la Cilicie 173. Mais lui, homme pervers (?) et parjure, il lia des rapports avec Ursâ, roi d'Ourarti, et Mitä, roi des Mosches 174... du Tabal, qui s'étaient emparés de mes villes frontières. J'ai réuni l'armée d'Assur 175 j'ai tranché tout le pays de Tabal comme des *masheti,* Ambaris, roi de Bit-Puritish avec les descendants de la maison de son père 176 les chefs de son pays je les ai expédiés prisonniers en Assyrie, ainsi que cent de ses chars. Les pays de Bit-Puritash et de la Cilicie comme *apurru* je les ai.... j'y ai 177 fait faire.... je les ai peuplés par les hommes appartenant à Assur, mon seigneur. J'y ai placé des préfets 178 et des gouverneurs et je leur ai imposé les corvées usitées en Assyrie.

Ces événements sont aussi mentionnés d'une façon concise dans les autres inscriptions de ce roi, comme, par exemple, dans celles des barils (l. 23) :

Munissi mat Bit-Purutash sha Ambarissi malakshunu damiqti Shargin imshuma eli mat Urarthi ù mat Muski 24 *ittaklu idanhu ad-ate.*

« J'ai détruit Bit-Purutash, dont le roi Ambarissi avait oublié les bienfaits de Sargon et, en s'appuyant sur l'Ourarthou et le Mouskou, 24 avait rompu (son) alliance avec (moi). »

Le nom de ce pays est orthographié *Bit Pu-ru-tash, Bit Pu-ri-tash* et *Bit Pu-ri-ti-ish.* L'élément *Bit,* comme בֵּית dans בֵּית תַּגַּרְמָה (Ezéchiel, XVII, 14), n'a d'autre but que de représenter le pays comme une famille unie, et est parfaitement négligeable. La vraie forme du nom donnerait les consonnes פרתש, mais le ש final, qui est très probablement un suffixe adventice, a été abandonné dans la prononciation des Hébreux ; de là le biblique פרת, vocalisé פִּירַת (רִיפַת), sur l'analogie de חִירַס (תִּירַס). L'abandon facultatif des terminaisons dans les noms étrangers étant admis même par ceux qui tirent ריפת de Ῥηβάντος, je me dispense de le justifier à propos de mon identification.

Un point à remarquer : Le Bit-Purutash a été annexé au Tabal lorsque le prince héritier de ce pays épousa la fille de Sargon. Il était donc auparavant indépendant de la Tabalène, et comme il est

certain qu'il n'a jamais appartenu au royaume voisin des Mosches, on peut supposer avec une grande vraisemblance qu'il faisait partie de la Cappadoce. C'est précisément l'état politique visé par la Genèse quand elle déclare פִּירַת (רִיפַת) fils de גֹּמֶר. Cette donnée est donc, en tout cas, antérieure à Sargon. Après la mort de ce monarque assyrien, le nom de (Bit) Purutash disparaît de l'histoire et ne revient plus dans les annales ninivites. A plus forte raison devait-il rester inconnu aux écrivains juifs postérieurement au VIIIe siècle avant l'ère vulgaire.

II. *Elisha et Tarshish.*

Dans mon étude générale sur le Xe chapitre de la Genèse (*Recherches bibliques*, n° VIII, II), je me suis contenté d'enregistrer purement et simplement les opinions courantes sur ces deux noms sans me prononcer sur leur valeur relative, surtout en ce qui concerne le premier. De nouvelles méditations sur ce sujet obscur m'ont suggéré quelques idées qui peuvent ne pas manquer absolument de base. Je vais donc essayer de les exposer ci-après avec toutes les précautions dont on doit s'entourer quand on marche sur un terrain plein de pièges et de fausses pistes.

Mais avant d'aborder l'identification de ces enfants de יָוָן, il est indispensable de préciser autant que possible la conception géographique de יָוָן même. La forme hébraïque rend, sans aucun doute, la prononciation archaïque 'ΙαϝΓονες devenue plus tard 'Ιάονες, 'Ἴωνες, « Ioniens ». Au temps de Sargon II, la mer Méditerranée portait déjà chez les Assyriens la dénomination de *tiamte mat Iawna,* « mer du pays de Iawan »; quelquefois c'est l'île de Chypre qui est désignée en gros par *mat Iawna,* « pays de Iawan ». Ce fait est d'une haute importance pour la géographie biblique. Si l'île de Chypre était de si bonne heure considérée chez les Sémites comme faisant partie intégrante d'une région portant le nom de Iawan, cette région devait être d'une étendue considérable renfermant une nombreuse population. On est ainsi amené à penser que ce nom doit son origine à l'Ionie européenne, c'est-à-dire l'Attique, avec sa capitale Athènes, et nullement aux colonies grecques de l'Asie-Mineure. L'auteur biblique n'a naturellement pu avoir d'autres idées à ce sujet que celles qui furent introduites en Palestine par les Phéniciens, qui étaient en relations avec la Grèce continentale bien longtemps avant la fondation de ces colonies. Celles-ci, qui portaient les noms des peuples principaux de la mère patrie, devaient être considérées par lui, en ad-

mettant qu'il les eût connues, comme une simple prolongation de la Hellade, attendu que, dans son langage personnifiant, la différence des noms est la condition indispensable pour qu'une possession secondaire soit mise à l'égard du pays d'origine dans le rapport de fils à père. En un mot, le יָוָן des Hébreux et des Assyriens, comme celui des Phéniciens, emprunté à l'Ionie européenne, représente, dans la Genèse, la Hellade septentrionale, qui se rattache au continent européen.

Ayant déterminé la nature exacte du *père*, nous pouvons chercher avec moins de difficulté à reconnaître celle de ses *fils*. En général, nous avons deux indices dont il serait imprudent de ne pas tenir compte. Le parallélisme visiblement très intentionnel des deux premiers noms avec les deux autres fils de Iawan qui nous sont bien connus, savoir : Chypre (כִּתִּים) et Rhodes (רֹדָנִים), montre clairement qu'il ne faut pas chercher dans ceux-là de grands pays continentaux, mais des îles, tout au plus des péninsules, que les anciens englobaient d'ordinaire dans cette dénomination. D'autre part, le rapport de la série des *fils* avec celle de leur *père* Gomer, dans l'énumération des Japhétites asiatiques (Genèse, x, 2-3), met hors de doute que אֱלִישָׁה et תַּרְשִׁישׁ ne doivent pas se trouver à une très grande distance du continent grec. Ils doivent même en être plus proches que les îles de Chypre et de Rhodes, qui forment le couple oriental. La preuve de ce que je viens d'avancer réside dans la position certaine d'Elisha, dont l'identité avec la Laconie résulte sans réplique de ce que l'abondance en coquilles de pourpre, qui rendit ce pays célèbre dans toute l'antiquité, est attribuée par le prophète Ézéchiel aux îles d'Elisha, lesquelles importaient à Tyr des étoffes teintes de cette couleur si recherchées alors (Ézéchiel, xxvii, 7). Ce fait a été remarqué depuis longtemps, et les interprètes les plus compétents, entre autres M. Dillmann, ont bien vu que אֱלִישָׁה représentait le Péloponnèse, et, en particulier, la Laconie (*Die Genesis*, 5 p. 175). Mais ceci établi, on ne peut plus songer à voir dans Tarshish, soit la Turdetaine, comme on l'admet généralement, soit l'île de Sardaigne, comme je l'ai supposé dans l'article précité. L'un et l'autre de ces pays sont trop au-delà de l'horizon de la Genèse : les deux frères doivent être voisins, et rien ne permet de les séparer par des distances aussi énormes.

Passons aux questions de détail.

Pour trouver l'origine du nom de אלישה dans des conditions vraiment scientifiques, il me paraît indispensable de se pénétrer des conditions suivantes, qui rétrécissent le champ de l'erreur et bornent l'incertitude à fort peu de chose.

1° Le nom en question doit être emprunté à une ville maritime importante de la Laconie propre.

2° Il doit représenter un dérivé ethnique du nom indigène de la ville susdite. Cela résulte de la forme des deux dernières personnifications : כִּתִּים (pour כִּתִּיִים) et רוֹדָנִים, qui sont les pluriels des noms ethniques כִּתִּיִי et רוֹדָנִי, tirés l'un de Κήτιον, et l'autre de Ῥόδος (Ῥόδον).

Par contre, ce serait, à mon avis, dépasser la mesure que de vouloir que l'auteur biblique eût poussé l'analogie jusqu'à n'employer que des formes du pluriel dans le premier couple des enfants de Iawan. Pour faire cela, il lui eût fallu une connaissance trop grande des dialectes grecs, tandis qu'en vérité, il n'eut à sa disposition que des noms formés séparément et transmis à son peuple par l'intermédiaire des Phéniciens.

En nous tenant dans les limites moyennes que nous venons de tracer, nous inclinons à voir dans אֱלִישָׁה un nom ethnique dérivé de la ville de Ἕλος en Laconie. Les fréquents rapports des Phéniciens avec cette ville maritime ont été constatés dans ces derniers temps par les inscriptions phéniciennes et gréco-chypriotes découvertes dans l'île de Chypre. Phéniciens et Grecs y vouaient en commun un culte particulier aux Apollons de Laconie. On connaissait déjà, depuis une dizaine d'années, des ex-voto voués par des Phéniciens à רשף מכל, c'est-à-dire Apollon Amycléen, Ἀπόλλων Ἀμυκλαῖος, en dialecte Ἀπέϊλον Ἀμυκόλος. Les trouvailles récentes y ont ajouté le culte d'Apollon d'Hélos, Ἀπόλλων Ἑλειτης, רשף אליית ou רשף אלהיתס, en dialecte Ἀπεῖλον Ἑλείτης ou Ἀλασιωτης[1]. Dans les formes cypro-phéniciennes, l'esprit rude initial n'existe point, et le nom commence par la voyelle E ou A, exprimée par א en phénicien. C'est précisément la forme populaire qui a dû être transmise aux Hébreux, lesquels n'ont pu avoir, à l'époque dont nous parlons, la moindre connaissance de l'orthographe savante du nom. Maintenant, des deux formes ethniques dérivées d'Hélos, l'une : Ἑλείτης se rapproche beaucoup de la forme classique et est rendue en phénicien אליית, avec élision du *sigma* final ; la seconde, que l'on peut regarder comme franchement populaire, revêt la physionomie jadis entièrement inconnue de Ἀλασιωτης, écrite en syllabes chypriotes *A-la-si-o-te-se* (au datif : *A-la-si-o-ta-i*). La transcription littérale en caractères sémitiques en serait אלסיתס ou אלשיתש. Le fait que l'inscription phénicienne le rend par אלהיתס avec un ה, au lieu de ס, montre seulement qu'au IVe siècle avant

[1] Ph. Berger, *Mémoire sur deux nouvelles inscriptions phéniciennes de l'île de Chypre*, p. 5-8, 12-14.

notre ère la lettre *s* placée entre deux voyelles se réduisait, dans le dialecte chypriote, à une faible aspiration, et ne prouve nullement, ainsi que quelques savants inclinaient à le supposer de prime abord, que le signe chypriote pour *s* marquait en même temps l'aspiration *h*. La forme douée de la sifflante était, sans aucun doute, primitive en Chypre même. Si je ne me trompe, le nom hébreu אֱלִישָׁה, anciennement אֱלִישָׁת, s'est développé sur la base de Ἀλασιωτ(ης) — אַלַשִׁית(ש) ; l'altération consiste, d'une part, dans le rejet de la sifflante finale ש avant la dentale ת, de l'autre, dans la métathèse subie par la voyelle *i*. L'allègement de la sifflante est absolument analogue à celui dont nous avons parlé à propos du nom de רִיפַת = פִּירַת ; quant au déplacement de la voyelle, il ne pouvait pas manquer dans un nom emprunté à une langue si différente.

Nous abordons enfin le double problème de תַּרְשִׁישׁ relatif au nom et à la chose. La dernière de ces énigmes aura naturellement le pas sur la première. J'ai expliqué plus haut pourquoi les territoires situés à l'ouest de la Grèce ne pouvaient pas entrer dans l'horizon de l'auteur du tableau des Japhétites. De toute cette vaste région maritime, c'est l'île de Sicile seule, grâce à son ancienne colonisation par les Grecs, qui aurait le droit d'être appelée « fils de Iawan », mais cette île est déjà trop en dehors des communications directes avec la Palestine. Au sujet des pays encore plus éloignés, comme l'île de Sardaigne et surtout la péninsule hispanique, l'invraisemblance est encore plus grande. Si l'auteur les avait connus, il n'aurait pu les considérer comme des colonies grecques, puisqu'il n'y en avait pas avant le VIe siècle ; il en aurait fait tout au plus d'autres enfants de Japhet. Ainsi que je l'ai établi plus haut, on doit voir dans Tarshish le représentant d'une île assez importante et située dans le voisinage du Péloponnèse. Deux îles grandes et populeuses entre toutes celles qui constellent la mer d'Égée se présentent à notre choix : l'Eubée et la Crète, mais la première, située presque à côté de l'Ionie européenne, a dû être considérée par le généalogiste hébreu comme formant partie intégrante de Iawan même. En revanche, l'île de Crète offre par sa position méridionale une sorte de dédoublement du Péloponnèse et a ainsi une existence propre ; je crois donc que c'est elle qui doit être entendue sous le nom de תַּרְשִׁישׁ. Aucun passage biblique qui mentionne ce nom ne s'oppose à cette identification ; au contraire, plusieurs d'entre eux lui sont remarquablement favorables. Il est fort peu probable que, dans la pensée de l'auteur du roman antiprophétique connu qui porte le nom de Jonas, ce prophète ait

voulu s'enfuir jusqu'au bout du monde pour échapper à la mission reçue de Iahwé. Dans l'esprit de l'antiquité, on était en dehors des atteintes de la divinité nationale dès que l'on se rendait dans un autre pays, fût-il très voisin (Cf. I Samuel, XXVI, 19). Dans Isaïe, LX, 19, Tarshish figure à côté des populations égyptiennes פּוּל (= פּוּט ?) et לוּד, situation qui répond bien à celle de l'île de Crète, qui est baignée par la mer de Libye, prolongement de la mer d'Égypte (cf. Strabon, X, IV, dans la traduction de M. A. Tardieu). Le commerce avec l'argent réduit en lames (Jérémie, X, 9), le fer et le plomb raffiné (בְּדִיל, Ézéchiel, XXVII, 12) existait, sans aucun doute, sur cette île célèbre et ne force point de penser exclusivement à l'Espagne. Aussi est-il avéré que pas un commentateur juif n'a jamais songé à ce pays de l'extrême occident. On sait, d'autre part, combien les légendes crétoises ont d'attaches avec la côte de la Palestine (Wiener, 3e éd., I, 211), et, bien que nous n'allions pas jusqu'à faire venir les Philistins de l'île de Crète, ces légendes antiques ne laissent pas d'attester l'existence de rapports suivis et très anciens entre la Crète et les ports de Palestine, notamment celui de Jafa, où s'est localisé le mythe d'Andromède et Persée. Le port voisin d'Apollonia montre aussi une connexion remarquable avec des mythes grecs, qui nous ramènent en Laconie par l'intermédiaire de l'île de Crète, ainsi qu'on va le voir tout-à-l'heure.

Il nous reste à expliquer le nom de תַּרְשִׁישׁ. D'après tout ce qui vient d'être exposé plus haut, il doit provenir d'une localité maritime où les Phéniciens avaient l'habitude d'aborder dans leurs voyages en Grèce, du premier continent notable qui attirait du côté de l'ouest leurs entreprises commerciales. Laissée au hasard, notre recherche serait obligée de faire le *surway* de l'île entière pour la recherche d'un nom de ville ou de territoire qui ait quelque analogie avec le vocable hébreu. Heureusement, le vieil itinéraire des Phéniciens dans la direction susindiquée n'est pas difficile à deviner. Dans la haute antiquité, où l'art de naviguer venait de naître, on longeait les côtes jusqu'à l'endroit le plus rapproché de la côte opposée qu'on voulait atteindre et l'on profitait des îles qui existaient sur le passage pour se préparer à la navigation en pleine mer qui restait à parfaire. Dans le cas spécial que nous traitons, les vaisseaux phéniciens partis de quelque point que ce soit de la côte de Syrie, après avoir quitté les embouchures du Nil, se dirigeaient près des côtes jusqu'au cap de Cyréné (aujourd'hui : Barka), qui est le plus rapproché du Péloponnèse. Leur prochaine étape était nécessairement la côte sud-ouest de l'île de Crète, qu'ils longeaient jusqu'au promontoire nord-ouest

dit *Cimarus*. De là, ils faisaient échelle aux îles d Égilia et de Cythère, d'où ils entraient dans le golfe de Laconie. Cette route était forcée aussi longtemps que la navigation en pleine mer présentait des risques trop grands pour les voyageurs. On peut donc admettre, sans être taxé de témérité, que la localité d'après laquelle les navigateurs phéniciens ont dénommé l'île de Crète tout entière doit être située sur la côte sud-ouest de cette île. Et, en effet, à peu de distance du cap sud-ouest nommé Criou-métopon, se trouve l'ancienne ville de Τάῤῥα, célèbre pour son temple d'Apollon Tarrhéen, Ἀπόλλων Ταῤῥαίος (Ét. de Byzance, *sub verbo*). La forme Ταῤῥα se ramène, comme d'ordinaire (cf. Τυῤῥένιοι = Τυρσένιοι, χεῤῥόνησος = χερσόνησος, etc.), à une plus ancienne Ταρσα, d'où le nom ethnique Ταρσαίος. C'est à ce dernier nom que répond lettre pour lettre la forme hébraïque תַּרְשִׁישׁ, dont les voyelles seules ont été légèrement modifiées d'après l'analogie de תַּלְמִיד, תַּפְקִיד, ou plutôt d'après celle des mi-quadrilittères חַכְלִיל, עַבְטִיט, שַׁפְרִיר. La pierre précieuse nommée en hébreu תַּרְשִׁישׁ, en admettant que ce nom soit identique avec le fils de Iawan dont il s'agit, pourrait bien être le *dactylus* que l'on trouvait en Crète (Pline, N. H., 37, 10, 61). J'ajoute que la transcription du *sigma* grec par ש se constate également dans le mot hébreu פִּלֶגֶשׁ, qui vient du grec πάλλαξ ; la même transcription a été déjà constatée plus haut au sujet de אֱלִישָׁה = אֱלִישָׁת = Ἀλασιωτ(ης).

En terminant, il me semble utile d'attirer l'attention sur une circonstance que de nouvelles trouvailles archéologiques pourront mettre au clair plus tard. Les noms ethniques Ionien, Héléen et Tarrhéen (Ἰάϝων, Ἀλασιωτης, Ταρραιος = Ταρσαίος), personnifiés en fils de Japhet par la Genèse sous la forme de יָוָן, אֱלִישָׁה et תַּרְשִׁישׁ, sont tous les trois des titres d'Apollon, dont le culte a été également très répandu dans l'île de Chypre, le כִּתִּים biblique, qui est encore un fils de Iawan. Si on y ajoute les Apollonia de Cyréné et d'Égypte, puis celle du voisinage de Jafa, dont le nom actuel *Arsoûf* rappelle l'ancien nom phénicien בֵּית־רֶשֶׁף, ainsi que les autres villes homonymes de la Syrie, on ne peut pas s'empêcher de penser que l'identification du dieu phénicien רשף avec l'Apollon grec date de très loin, et cela revient à la constatation des rapports excessivement anciens entre le monde grec et la Phénicie.

J. Halévy.

GLOSES D'ABOU ZAKARIYA BEN BILAM

SUR ISAÏE

AVANT-PROPOS

Le fonds Firkowitch de la Bibliothèque Impériale de Saint-Pétersbourg est si riche qu'on y découvre toujours de nouveaux fragments d'ouvrages qu'on croyait perdus. Jusqu'à ce moment on n'est pas encore parvenu à classer la série de tous les feuillets détachés que l'habile et savant chef des Karaïtes a tirés des diverses *guenizôt* des synagogues de l'Orient M. le Dr Harkavy, l'un des conservateurs de la Bibliothèque Impériale, y a trouvé la matière de ses différents travaux sur Samuel ben Ḥofni et des intéressants *Responsa* des *Gueônîm*, dont la dernière livraison vient de paraître dans le recueil des *Mekizê Nirdamîm*. M. le Dr Israelsohn, de Saint-Pétersbourg, un jeune érudit qui donne de grandes espérances, a puisé dans ces fragments le Commentaire de Samuel ben Ḥofni sur les trois dernières sections de la Genèse [1] (XLI à L). Nous-mêmes, nous devons à cette riche collection un fragment du *Kitâb al-taschwîr* d'Ibn Djanâḥ et un morceau étendu des pamphlets que R. Samuel ben Nagdela a lancés contre le grammairien de Saragosse, sous le titre de *Raṣâïl ar-rifâk* [2]. Nous y avons trouvé tout ce qui paraît rester du Commentaire de Saadia sur Isaïe, commentaire dont on appréciera l'importance dans les notes accompagnant notre édition de la version de Saadia,

[1] *Samuelis Ben Chofni trium sectionum posteriorum libri Genesis Versio Arabica cum Commentario* (Petropoli, 1886).

[2] *Opuscules et traités d'Abou'l-Walid Merwan Ibn Djanah de Cordoue*, texte arabe publié avec une traduction française par J. et H. Derenbourg (Paris, 1880), p. XLIX-LIX.

actuellement sous presse. Grâce à la bienveillance et à la libéralité de M. Israelsohn, nous sommes en état de donner aujourd'hui aux amateurs de l'exégèse biblique de l'école espagnole presque toutes les gloses de R. Jehouda ben Bilâm sur Isaïe. On ne connaissait de Ben Bilâm, jusqu'en ces derniers temps, que ses travaux sur les accents [1]. On savait aussi que la Bodléienne possédait ses gloses sur les Nombres et le Deutéronome [2] ; la Bibliothèque Impériale de Saint-Pétersbourg semble renfermer les gloses sur le Pentateuque tout entier. Il y a longtemps que j'ai signalé trois petits traités de ce même auteur [3] : 1° sur les synonymes ou les racines à double sens, traité qui présente quelques lacunes au commencement ; 2° sur les dénominatifs, ouvrage qui, depuis, a été publié dans le *Carmel* [4] ; 3° sur les particules. Ces trois traités existent à la Bibliothèque nationale (fonds hébreu, n° 1221), mais seulement dans une version hébraïque. On n'a encore rencontré nulle part l'original arabe [5]. Le fonds Firkowitch nous permet d'affirmer que Jehouda ben Bilâm a étendu ses observations à la Bible tout entière [6]. Nous verrons, en outre, par les citations que

[1] Steinschneider, *Catal. libr. Bodl.* (Berolini, 1852-1860), col. 1294 et 1295. Une excellente édition du traité sur les accents des trois livres poétiques a été faite par M. Wickes (Oxford, 1881).

[2] Neubauer, *Catalogue of the hebrew manuscripts in the bodl. library* (Oxford, 1886), col. 58 (n° 292).

[3] *Wissenschaftl. Zeitsch f. jüd. Theologie*, V, p. 408.

[4] Vol. III ; le même ouvrage a été publié, d'après un autre ms., par M. Adelmann dans un recueil intitulé חיי עולם, seconde partie. Ni l'un ni l'autre de ces mss. ne paraît être complet, puisque certains articles cités par Ben Bilâm lui-même ne s'y trouvent pas.

[5] Voy. *Wissenschaftliche Zeitsch.*, V, p. 408, note 7. L'ouvrage lui-même paraît avoir présenté des lacunes, d'après le jugement de Moïse ben Ezra : ופי הדה אלחרוף אלמשתקה מן אלאסמא מולף לאבי זכריא בן בלעם ז"ל גמע מנהא גמלה צאלחה ולם יסתקץ אלקול פיה. « Sur les dénominatifs il existe un traité d'Abou-Zakariyâ ben Bilâm, qui en a réuni un nombre considérable, sans cependant épuiser le sujet. »

[6] Voici la préface qu'on y trouve :

בשם י"י אל עולם

סאלני בעץ אלתלאמיד ממן שאנה אלטלב אן אפסר לה אלאלפאט אלמשכלה אלעריצה אלואקעה פי נצוץ אלמקרא לכי יסהל עליה בעלם דלך פהם אלמעאני אלמחמולה פי תלך אלאלפאט ופי גרהא מן אלסהל אלקריב ואסעפת טלבתה ועלמת אן דלך מחתאג אלי תלהה אצול אלאול אן אתרגם לפטה באקרב תרגמה עלי מא תגזה אלגה אלערביה ואלתאני אן אדל עלי מוצע אלאשתקאק מן אלנצוץ ומא לם יכן מוגודא פיה ווגדת לה שאהדא פי כלאם אלאואיל רצי אלה ענהם או פי אלגה אלנבטיה או אלערביה גלבתה ואלתאלת אן אבין תצריף אלכלמה ונחוהא פבהדה אלתלתה אצול תתם אלמנפעה ותכמל פיהא אלפאידה ותבדעה מע דלך אן אדכר בעץ אלמעאני

fait Ben Bilâm dans les différentes parties de son œuvre, qu'il a composé encore d'autres traités dont on n'avait pas même conservé le titre.

On sait qu'Abraham Ibn Ezra fut le premier juif d'origine espagnole qui ait écrit en hébreu ses grammaires et ses commentaires sur la Bible et qu'il utilisa pour ses ouvrages, d'autres disent pilla, les commentaires écrits en arabe et inconnus jusqu'à lui en Italie, en France et, en général, dans les pays chrétiens [1]. Les trois Kamḥi l'ont suivi dans cette voie; mais ils étaient des Provençaux et, par là, mieux au courant de ce qu'on avait fait des deux côtés des Pyrénées; ils étaient, en outre, plus originaux dans leur exégèse, bien que le père, Joseph Kamḥi, paraisse avoir emprunté pas mal d'explications à Saadia sans le nommer [2]. L'originalité des Kamḥi n'est pas toujours un progrès sur leurs devanciers en grammaire; le *Michlôl* est un recul sur le *Louma'* d'Ibn Djanâḥ [3]; mais l'exégèse du père et de ses deux fils est honnête et intelligente.

אלמתעלקה בהא ממא יחצרה אלכאטר אמא מנקולא ען בעץ אלמפסרין ואמא מסתכרגא באלפכר. ואללה נסאל אן יופקנא פי תלך סביל אלרשאד ואן יוצח לנא טריק אלסדאד וכמא סאלה ולה פי קולה גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך

« Au nom de l'Eternel, Dieu de l'univers. — Un élève qui aime l'étude m'a demandé que je lui explique les mots difficiles et obscurs qui se rencontrent dans les textes de l'Écriture, afin que, par cette connaissance, l'intelligence des diverses acceptions dans lesquelles ces mots sont employés lui soit rendue facile et accessible. J'ai satisfait à sa demande et j'ai reconnu que, pour cela, trois points sont nécessaires : 1° que je traduise chaque mot (hébreu) par le terme le plus approchant que fournit le lexique arabe; 2° que j'indique les textes où la même racine est employée et, si je n'en trouve pas, que j'apporte des témoignages que j'ai rencontrés dans les paroles des Anciens (Que Dieu leur soit propice!) ou dans les langues araméenne et arabe; 3° que j'expose la flexion et la position grammaticale de chaque mot. De ces trois points on pourra tirer tout le profit possible, et le but poursuivi sera tout à fait atteint. Comme supplément de faveur pour ce disciple, je mentionnerai, en outre, quelques interprétations qui s'y rattachent et qui se présentent à l'esprit, soit que je les rapporte au nom de certains commentateurs, soit que je les tire de mes propres réflexions. Je prie Dieu qu'il me soutienne pour ce travail dans la voie droite et qu'il me montre le chemin de la vérité, comme l'en a prié le Psalmiste, lorsqu'il a dit : « Ouvre mes yeux et que je découvre les merveilles de ta loi (Ps. CXIX, 18). » Nous donnons plus loin des extraits des gloses sur Josué, les Juges, Samuel, les Rois, Jérémie, Ezéchiel et les douze petits prophètes. Le commentaire de Job est cité par Ben Bilâm lui-même (Amos, VIII, 6) ; celui sur les Psaumes, par Ibn Ezra sur Ps., LXXXIV, 5.

[1] Sur Abraham Ibn Ezra et son œuvre, voy. Graetz, *Geschichte d. Juden*, VI, note 8; Wilhelm Bacher, *Abraham ibn Esrâs Einleitung zu seinem Pentateuch-Commentar* (Wien, 1876), et *Abraham ibn Esra als Grammatiker* (Strasbourg, 1882) ; Profiat Duran, *Ma'ase 'Efôd*, p. 44, l. 12-13.

[2] Nous les avons signalées dans les notes dont nous accompagnons notre édition de la traduction d'Isaïe par Saadia.

[3] C'est surtout la théorie des voyelles qui a bouleversé la grammaire hébraïque.

Si Ibn Ezra est rarement neuf, il est souvent intéressant, parfois spirituel, dans sa façon de reproduire l'ancien. Il possède toutes les sciences de son temps et il les vulgarise non seulement par ses écrits, mais encore par son enseignement oral ; il les transporte, comme une marchandise, à travers l'Europe, s'arrêtant alternativement dans différentes villes de l'Italie, en France et en Angleterre ; il traverse même la Méditerranée pour visiter le Nord de l'Afrique, l'Egypte, l'île de Chypre et peut-être la Terre Sainte [1]. Mais il a tous les défauts de ces docteurs de la Renaissance qui enseignent tantôt dans telle université, tantôt dans telle autre, qui vont chercher fortune à Rome ou à Bologne, à Paris ou à Lyon ; ils flagornent les grandes puissances de la terre, en vendant leur science au plus offrant. Pour un savant juif, les rois sont remplacés par les familles opulentes, dont il caresse les faiblesses et les préjugés ; et, pour leur plaire, il porte les jugements les plus contradictoires. Ainsi pour I. E., Ibn Djanâḥ est à tel moment d'un mérite incontesté ; à tel autre, ses ouvrages sont considérés comme hétérodoxes et dignes d'être brûlés [2]. Il est injuste pour Jehouda Ben Bilâm ; il lui emprunte beaucoup, mais il le nomme rarement. De plus, comme en pays chrétien les savants ne connaissent guère que ce qu'Ibn Ezra a bien voulu leur communiquer, nombre d'interprétations ingénieuses de Ben Bilâm sont restées ignorées.

Nous savons fort peu de choses sur la personne de Ben Bilâm. Comme il n'était pas médecin, les biographes musulmans ne le nomment pas, tandis qu'ils mentionnent Ibn Djanâḥ, Ibn Yaschoûsch et tant d'autres. Mais la biographie de ce même Ibn Yaschoûsch servira du moins à fixer approximativement l'époque où vivait Ben Bilâm. Voici ce que nous lisons chez Ibn Abî Ousaïbi'a [3] : « Isḥâk ibn Kostâr [4] était également juif. Il était au service de Al-Mowaffak Moudjâhid, l'Amirite, et de son fils Ikbâl ad-daula 'Alî [5]. Isḥâk connaissait à fond la médecine ; il était instruit dans la logique et versé dans les systèmes de philosophie. Il était doué d'une belle intelligence et d'un agréable caractère. Il occupait une des premières places dans la science de la langue hébraïque ; il

[1] Graetz, *l. c.*

[2] Voy. *Opuscules*, p. xxxv, note 2.

[3] *Classes des médecins* (éd. A. Muller), II, p. 50, où se trouve le texte arabe dont nous donnons la traduction. Cette biographie est précédée de celle d'Aboû-'l-Walîd Ibn Djanâh, ce qui explique le mot « également ».

[4] Il faut lire קסטאר, et non סקטאר, comme il est nommé *Opusc.*, p. xix, note 1. Il faut, en outre, y lire : אבו אברהים אסחאק.

[5] Les deux Amirites régnèrent sur la province de Denia et sur les Baléares, le 1er de 408 à 436, et le deuxième de 436 à 468 de l'hégire.

excellait dans la jurisprudence juive et il était un des docteurs les plus distingués. Il ne s'est jamais marié ; il mourut à Tolède l'an 448, à l'âge de 75 ans[1]. »

Ibn Yaschoûsch est donc mort en l'an 1056; et, si les années de son âge sont comptées d'après le calendrier juif, il est né en 981[2]. Il était, par conséquent, antérieur à Ibn Djanâḥ, né entre 985 et 990, et à R. Samuel Hannaguîd, né en 993. Ibn Ezra ne cite des ouvrages grammaticaux d'Ibn Yaschoûsch que le ס׳ הצירופים, probablement en arabe : כתאב אלתצאריף, « Livre des flexions » ; et Ibn Djanâḥ paraît avoir pensé à lui lorsqu'il parle d' « un de ses contemporains dont la science lui inspire une grande confiance[3] », et, ailleurs, d' « un homme qui mérite sa confiance pour l'intelligence des flexions[4] ». Or c'est probablement dans le même ouvrage qu'il aura parlé de Ben Bilâm, à qui il reproche d'avoir adopté l'opinion d'Abou' l-Walîd dans l'explication des formes comme פשוטה (Is., XXXII, 11), « en traitant le Naguîd d'ignorant[5] ». Quelle que soit l'époque de sa vie où Ibn Yaschoûsch a composé son ס׳ הצירופים, toujours est-il que Ben Bilâm doit avoir joui déjà d'une certaine considération avant le milieu du XIe siècle, et nous ne nous tromperons certes pas en prenant l'année 1020 comme dernier terme où l'on puisse placer sa naissance[6]. Moïse Ibn Ezra parle de Ben Bilâm dans son *Kitâb al-mouhadarat*, et les quelques lignes qu'il lui consacre, dans le chapitre qui traite des savants juifs de l'Andalousie, sont d'une grande importance. Nous en donnerons donc ici le texte, d'après le ms. de Saint-Pétersbourg, en le faisant suivre d'une traduction et de quelques notes :

ומן דוי אלאחסאב אלכרימה וביותאת אלנבאהה ומן אלקלילי אלקול אלאסתאד אלמאהר אלחאפט אלדאכר אלמתפקה פי אכר עמרה אבו זכריא יחיי בן בלעם אלטליטלי תם אלאשבילי רחמה אלה צאחב אלמכצאת אלגלילה ואלמקתצבאת אלנבילה אלמוגודה באידי אלנאס ופי נכתהא ואסקט גתההא ואנתקי לבהא ואצטפי מצאצהא חתי חצרת אשיא כתירה אלעדד קלילה אלעדד. מן רגל כאנת פיה עצבית אכלת בפלספה סבעה ואעתדאל מזאגה לם יסלם אחד מן שרכה ולא אלתעריץ במואצע והמה בל אלאעלאן בהא עלי אסמג עבארה חסב מא יבדו למן טאלע תואלפה .

[1] On ne dit pas pour quelle raison Ishâk avait quitté Denia pour aller mourir à Tolède.

[2] Si c'étaient des années musulmanes, cela correspondrait à l'année 983 ou 984.

[3] *Opusc.*, p. 86, l. 10, où l'opinion que le *noun* de נמלים est radical est confirmée par Ibn Djanâḥ.

[4] *Ibid.*, p. 263, l. 9.

[5] *Ibid.*, p. XXI, note.

[6] M. Graetz (*Geschichte d. Juden*, VI, p. 82) nous paraît donc avoir fixé trop tard l'époque de Ben Bilâm en le faisant vivre de 1070 à 1100.

Parmi les hommes qui avaient une origine illustre et qui appartenaient aux familles les plus nobles, mentionnons Abou Zakariyâ Yahyâ ben Bilâm, né à Tolède, et plus tard établi à Séville (que Dieu lui fasse miséricorde !). Il était concis dans ses paroles et habile ; il était doué d'une excellente mémoire et se ressouvenait facilement de ce qui lui avait échappé[1] ; à la fin de sa vie, il étudia la science rabbinique; il est l'auteur de résumés excellents et de recueils de poésies originales, qui se trouvent dans toutes les mains. Il conservait ce qui était fin et spirituel, écartait ce qui était grossier, et savait choisir la moelle et la pure quintessence, au point que des sujets fort nombreux se présentent chez lui sous un volume très petit. Cet homme était d'une opiniâtreté qui faisait tort au calme de sa nature et à l'équilibre de son tempérament ; personne n'échappait à ses attaques (litt. ses filets), ni à ses critiques, lorsqu'on s'était trompé quelque part ; bien au contraire, il s'exprimait ouvertement à ce sujet dans les termes les plus acerbes, cela est évident pour quiconque jette les yeux sur ses ouvrages.

Ben Bilâm était donc né à Tolède, dans la même ville où mourut Ibn Yaschoûsch. Pendant tout le XIe siècle, Tolède ne cessa pas d'être le théâtre de guerres sanglantes entre les Musulmans et les Chrétiens, jusqu'à ce que ces derniers s'en emparèrent. A Séville l'Islâm ne succomba que longtemps après la mort de notre auteur. Les gloses que nous publions témoignent de l'exactitude du jugement que porte Moïse Ibn Ezra sur le caractère de Ben Bilâm. Celui-ci s'exprime sans ménagement sur les docteurs les plus considérables et les plus respectés. Nous avons déjà vu qu'il traitait le Naguîd d'ignorant. Ailleurs, il parle de Saadia comme d'un homme qui ignore complètement ce qu'est une racine hébraïque[2] ; en effet, personne, avant Ḥayyoûdj, n'avait encore découvert le rôle que jouent les lettres faibles dans ces racines[3]. Il est particuliè-

[1] Nous avons traduit les deux épithètes אלחאפט אלדאכר suivant la définition que Moïse Ibn Ezra donne lui-même à la fin du morceau que nous avons cité :

ואנמא וצפתה באלחפט ואלדכר לאן אלחפט הו אלעלם אלמסמוע
יכון פי אלנפס דאימא מתצל לא יתוסטה נסיאן כמא קאל פי
אלשראיע ושמרתם ועשיתם ואלדכר עלם חצל בעד סהו ולדלך געל
מעלק בגירה כמא קאל וראיתם אתו וזכרתם

« Je lui ai donné ces deux qualités, parce qu'on nomme *hâfith* celui qui conserve toujours et d'une façon continue, sans jamais l'oublier, la connaissance de ce qu'il a une fois entendu. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre les mots : « Vous retiendrez (mes commandements) et vous les exécuterez » (Deut., IV, 6) ; on appelle *dhâkir* l'homme qui retrouve une connaissance après que le souvenir s'en était *affaibli* et, à cet effet, la rattache à autre chose ; c'est ainsi qu'il est dit : « Vous verrez (les sisit) et vous vous rappellerez » (Nombres, XV, 39).

[2] Voy. ci-dessous ses gloses sur Isaïe, I, 8.

[3] *Opusc.*, p. XXII et suiv.

rement dur pour R. Mosé Hakkohen Ibn Gikatila, son contemporain, qui était né à Cordoue et enseignait à Saragosse, peut-être encore du vivant d'Ibn Djanâḥ [1]. Il est curieux que, dans la querelle entre Ibn Djanâḥ et R. Samuel Hannaguîd, qui se continua encore après que les deux adversaires eurent cessé de vivre, le docteur de Saragosse [2] fut plutôt pour le Naguîd, tandis que Ben Bilâm, à Séville, tenait pour Ibn Djanâḥ.

En dehors des passages que nous fournissent les gloses sur Isaïe, nous possédons un assez grand nombre d'extraits des gloses sur les Premiers Prophètes, qui sont remplies d'invectives grossières contre Ibn Gikatila [3]. Un heureux hasard nous a même conservé un fragment qui contient un colloque assez vif entre les deux docteurs au sujet de Josué, x, 12 :

שמש בגבעון דום וירח בעמק אילון . . . . . ואלא כאנת
אלחאגה אלי נור אלשמס פמא מעני קולה וירח בעמק אילון פאקול
אן אללה תעאלי אנמא אוקף אלהרכה אלמשרקיה אלתי תדור גמיע
אלאפלאך מן אלמשרק אלי אלמגרב פוקף בוקופהא גמיעהא, ואבן
גקטילה יעתקד אנהא לם תקף ואן אלפי בקי פקט לצרורה דואם
אלצו ולקד קלת לה מרה הל אלפי אלאתר מן מותרה הו אלשמס
פקאל נעם קלת לה פאלא זאל אלמותר פבצרורה מא יזול אתרה

[1] Voici ce que dit de lui Moïse Ibn Ezra :

ומר משה בן גקטילה אלקרטבי תם אלסרקסטי כאן מן צדור
אהל אלעלם ורגאל אללגה ואעלאם אלתפנן ומשאהר אלמולפין ומן
אימה אלכטבא ואלשערא באללגתין עלי לותה כאנת בה אכלת
במרכזה פי מראתב אלגלה.

« Moïse, fils de Gikatila, né à Cordoue et plus tard établi à Saragosse, était un des principaux savants et grammairiens, remarquable par la finesse de son exégèse, célèbre comme auteur. Il était un des premiers prédicateurs et poètes dans les deux langues, malgré sa lenteur habituelle, qui l'empêcha de se placer dans un rang élevé parmi les hommes illustres. »

[2] Nous voyons par le *Risâlat at-tanbîh* (*Opusc.*, p. 248 et suiv.) qu'Ibn Djanâḥ était constamment en butte aux attaques des émissaires du Naguîd, même à Saragosse, et il ne serait pas étonnant qu'Ibn Gikatila se fût établi dans cette ville pour y représenter les doctrines de Hayyoudj au nom du Naguîd. On sait qu'Ibn Gikatila a traduit en hébreu les œuvres de Hayyoudj, et nous avons montré ailleurs qu'il s'est permis même d'en changer quelquefois la teneur, afin de rendre inutiles et oiseuses les critiques d'Ibn Djanâḥ. Il n'était certainement pas beaucoup plus jeune que Ben Bilâm.

[3] Le caractère emporté de Ben Bilâm explique l'expression de וילעג עליו בן בלעם, « Ben Bilâm s'est moqué de lui (de Moïse b. G.) », dont se sert Ibn Ezra, *Sephat Yeter*, n° 35, et de לעג עליו בן בלעם, que le même auteur emploie à propos du ps. LXXXIV, 5. Nous avons déjà donné (W. Z., t. V, p. 408, n.) un échantillon des termes peu mesurés dont il s'est servi contre son contemporain Isaac ben Giat, qu'il a peut-être vu à Lucène, ville assez rapprochée de Séville. On peut supposer qu'à Lucène, où florissaient les études rabbiniques à cette époque, Ben Bilâm a acquis, vers la fin de sa vie, les connaissances talmudiques dont parle Moïse Ibn Ezra.

פאגאב אן אלמעגז הנא אן יבקא אלצו עלי אן אלמצי בדה קד גרב פקלת לה מא אלדי יחמלך עלי הדא אלאעתקאד וקאל אן וקוף אלחרכה אלדאימה לא יגוז ענדי והדא כלה רד ללנץ אלואצח אלדי הו וידום השמש וירח עמד והו מן גמלה אראיה אלמצלה אלמרדיה

שמש, etc. Comme on n'avait besoin que de la lumière du soleil, que signifie.... .וירח ? Je réponds que, Dieu ayant arrêté le mouvement du côté de l'est, qui fait tourner les sphères du levant au couchant, cet arrêt devait donc les arrêter toutes. Ibn Gikatila croit que le mouvement du soleil ne s'arrêta pas, mais que le reflet seul resta, parce qu'on avait besoin que la clarté se prolongeât. Cependant je lui ai dit : « Est-ce que le reflet est l'effet du soleil qui le produit ? » — Il répondit : « Oui ». — « Eh bien, lui dis-je, lorsque la cause a disparu, l'effet doit nécessairement disparaître. » Il répliqua : « C'est là le miracle, qu'ici la clarté continua, alors que le soleil, qui l'avait produit, était déjà couché. » Je lui dis : « Mais qu'est-ce qui t'engage à cette croyance ? » — Il répondit : « Selon moi, il est impossible que le mouvement continu s'arrête jamais. » Tout cela est en opposition avec ce texte évident où il est dit : « Et le soleil resta immobile et la lune s'arrêta. » Ce qui précède fait partie des opinions d'Ibn Gikatila, qui égarent et corrompent.

Ajoutons qu'il eût été intéressant de savoir dans quelle ville cette discussion eut lieu.

Il nous reste à énumérer les différents ouvrages de Ben Bilâm. Nous avons déjà parlé de ses travaux sur les accents et de ses trois traités sur les synonymes, les dénominatifs et les particules. Parmi ses commentaires sur la Bible, celui qu'il a composé sur le Pentateuque paraît avoir porté le titre de כתאב אלתרגיח. Ainsi, il dit, sur Juges, III, 25, ויחילו עד בוש מענאה אלאנתטאר ואלצבר והו פעל מסתקבל מן החיל תקיל ומנה ויחל עוד הדא אחסן אלוגוה פיה יקד לכרת אלחגה עלי דלך פי מכאנה מן אלפרשה פי כתאב אלתרגיח. « ויחילו signifie attendre, patienter ; c'est un verbe au futur du hiphil החיל. De là ויחל (Gen., VIII, 10) ; telle est la meilleure analyse de ce mot, et je l'ai prouvé à l'occasion de ce passage dans la פרשה (נוח) du *Kitâb at-tardjih*. »

Ce livre est cité une autre fois sur Jérémie, L, 36 : חרב אל הבדים ונואלו אלמשעודון ואלמבדיון ותרגום אוב וידעוני בדין וזכורו וקד לכרת תפסיר אלאולין פי ידעוני פי כתאב אלתרגיח. « בדים signifie les jongleurs et les forgeurs de mensonges. Le targoum de אוב וידעוני (Deut., XVIII, 11) est בדין וזכורו. J'ai mentionné l'explication des anciens sur le mot ידעוני dans le *Kitâb at-tardjih*. » Ben Bilâm dit de même, à propos d'Ezéchiel, chap. I : וקד לכרת פי כתאב

אלתרגיח גמהורא מן אל תאריך אלמבהמה ושרחהא פי פרשת ויהי מקץ « J'ai déjà mentionné dans le *Kitâb at-tardjîh* nombre de dates » obscures, et j'en ai donné l'explication dans la section de » ויהי מקץ (Gen., XLI). » Le mot תרגיח signifie choisir entre différentes opinions l'opinion la plus probable.

On mentionne encore un traité de Ben Bilâm intitulé תעדיד מעגזאת אלתוריה ואלנבואת. « Enumération des miracles qui se » trouvent dans le Pentateuque et les Prophètes [1]. »

J. DERENBOURG.

[1] Moïse Ibn Ezra, dans son *Kitâb al-mouhâdara*, parle de cet ouvrage en ces termes :

ולאבי זכריה בן בלעם רחמה אלה האליף גמע פיה אכתר מעגזאת אלתוריה ואלנבואת מא גא מנהא פי אלעמום ואלכצוץ ואשאר אלי אלמסתאנפה במשיה אלה פלתרי מן הנאך

« On a encore d'Aboû Zakariyâ ben Bilâm un ouvrage où il a réuni la plupart des miracles racontés dans la Loi et dans les Prophètes, qu'ils aient été généraux ou particuliers. Il y a aussi indiqué les miracles qui arriveront à l'avenir par la volonté de Dieu, comme on peut le voir dans cet ouvrage de Ben Bilâm. »

ספר ישעיהו

א

1 חזון ישעיהו בן אמוץ. אסם מצאף מעתל אללאם ואלואו ואלנון מזידתאן ואצלה מן מעני אלנטר והו קבל אלאצאפה חזון נראה אלי ואצאפתה אלי אלנבי לאנה אוחי אליה בה. ורב סעדיה ז"ל יקדר פיה אסם אללה זאידא פיקול וחי[1] אללה אלי ישעיהו ואלכץ מסתגני ען דלך: 2 שמעו שמים והאזיני ארץ. קיל אן מנאדאתה ההנא אלסמאואת ואלארץ אנמא כאן לאנה אשהדהא עלי אלקום פי כטבה אלודאע בקולה ואעידה בם את השמים ואת הארץ פנאדאהא ההנא לאדא אלשהאדה חין אטבק אלקום עלי אלכלאף: בנים גדלתי ורוממתי. פעל מאץ מצאעף מן לאמה תקיל מתעד: 3 ידע שור קונהו וחמור אבוס בעליו. אסם אלמכאן אלדי יעלף פיה והו יתגיר ענד

TRADUCTION.

Ch. I.

1. חזון... Nom à l'état construit à la troisième radicale faible ; le *vav* et le *nun* sont ajoutés. La racine a le sens de *voir ;* avant d'être à l'état construit, le mot est חָזוֹן (Dan., VIII) ; il est en état d'annexion avec le nom du prophète, parce que c'est à lui que la prophétie a été révélée. R. Saadia a sous-entendu le mot « Dieu », qu'il ajoute, et traduit : « Révélation de Dieu à Isaïe » ; mais le texte ne l'exige pas.

2. שמעו... On dit qu'il invoque ici le ciel et la terre, parce que (Moïse[2]) les avait appelés en témoins dans son allocution d'adieu, en disant : « Je prends pour témoins contre eux le ciel et la terre » (Deut., XXI, 28) ; il les invoque ici pour qu'ils viennent déposer contre le peuple, celui-ci ayant persévéré dans la transgression de la loi. — ורוממתי : parfait d'un verbe où la troisième radicale est redoublée, d'une forme lourde au sens transitif.

3. אבוס est le nom de l'endroit où (l'âne) prend son fourrage. Ce mot [ne] change [pas], lorsqu'il est construit avec un nom apparent, [mais il change lorsqu'il est suivi d'un suffixe] ; voyez Job, XXXIX,

[1] Ms. וחא ; les deux manuscrits de S. portent וחי.

[2] Le sujet « Moïse » manque dans le texte. — La comparaison entre l'allocution de Moïse et celle d'Isaïe se rencontre dans les Midraschim.

אצ̇אפתה אלי אסם ט̇אהר [1] אם ילין על אבושיך. ומא אבלג אלתוביך̇ באלעקלא
אלנאטקין אלממיזין אד̇א אצ̇יפוא אלי אלחיואן גיר אלנאטק גיר אלממיז ולא
סימא אד̇א קיל אן הד̇א אלחיואן אפהם ואעלם [2] אן הד̇ה לפט̇ה̈ [3] כ̇סף נסתעיד̇
באללה מן מת̇ל ד̇לך: 4 עם כבד עון. צפה̈ עלי זנה̈ גדול יתר מאוד. יתר
שאת ויתר עז: 5 על מה תכו עוד תוסיפו סרה. פעל לם יסם פאעלה מת̇ל
תכו לרגליך פי מעני אלרץ̇ ואלדק אי כלמא אדבוא זאדוא רואגא וזאלא מן
אלטריק אלמת̇לי הד̇א קול בעץ̇ אלמפסרין. ותכו הד̇א אנמא הוא מסתקבל
הכה ומת אלתא עלאמה̈ אלאסתקבאל ללמכ̇אטבין אלא תרי אלי קולה תוסיפו
סרה וסקטת הא הכה ואלקית חרכתהא עלי אלתא ואמא [4] תכו לרגליך
פהו דון שך [5] מא לם יסם פאעלה מת̇ל ושפו עצמותיו: וכל לבב דוי. מענאה
כל קלב דו [6] אראד מריץ̇ והו צפה̈ עלי זנה̈ גנב וסלח: 6 מכף רגל ועד ראש
אין בו מתום. אן כאן מתום משתקא מן לגה̈ תמם פכאן חקה אן לא יתגיר פי
אלאצ̇אפה̈ פכיף פי גיר אלאצ̇אפה̈ אלא תרי אן מעוז פרעה לם יתגיר והו

9. — Combien la réprimande est forte pour les êtres intelligents, raisonnables et doués de discernement, lorsqu'on les compare aux animaux privés de raison et de discernement, surtout quand on dit que ces animaux sont plus intelligents et plus instruits. Certes, c'est une parole qui exprime une flétrissure dont Dieu veuille nous préserver.

4. כבד : adjectif de la forme de יתר (Isaïe, LVI, 12; Gen., XLIX, 3).

5. תכו : verbe passif, comme Deut., XXXIII, 3, dans le sens de *casser, broyer;* le sens est : Plus ils sont châtiés, plus ils s'écartent et se détournent de la bonne voie. C'est là l'opinion de quelques commentateurs. Mais le mot תכו de ce verset est un futur de והכה (Exode, XXII, 1), et le tav indique la seconde personne du futur, comme on le reconnaît par le mot תוסיפו ; le ה est tombé et sa voyelle a passé au tav ; mais le תכו de Deut., XXXIII, 3, est, sans aucun doute, un passif comme ושפו (Job, XXXIII, 21). — וכל לבב דוי signifie : Tout cœur est souffrant, c'est-à-dire malade, et c'est un qualificatif de la forme גנב et סלח.

6. מתום. Si מתום dérivait de la racine תמם, il ne devrait pas même changer à l'état construit, à plus forte raison à l'état absolu ; car on voit מָעוז (Is., XXX, 3) qui ne varie pas, bien qu'il soit à l'état construit. Et s'il faut absolument qu'il soit d'une racine géminée, le mot

[1] Entre אסם et ט̇אהר il faudrait compléter ainsi le texte : מצ̇מר ולא יתגיר ענד אצ̇אפתה אלי אסם.

[2] Cette observation doit peut-être expliquer הוי, qu'Ibn Ezra prend seulement comme une invocation.

[3] Ms. לבטה̈.

[4] Ms. ואנמא.

[5] Il faut peut-être ajouter מאץ̇.

[6] Saadia a מדוי ; cf. *Ous.*, c. 154, n. 79.

מצ̇אף ואן לם יכן בד̈ אן יכון מן ד̇ואת אלמת̇לין פהו שאד̈. וקד ד̇הב פיה מן יעהדנא[1] אלי אנה מת̇ל̈ מעיר מתים ופסר פיה ליס פיהם אנסאניה̈ אן קד פסדת אמזג̇תהם וכ̇רג̇ת ען חד̈ אלאעתדאל ופארקת אלתרכיב אלאנסי. והד̇א תכ̇ריג̇ בעיד לאן אלשד̇וד̇ פי אלחרף אלואחד ען אלאצל גיר מנכר פי ג̇מיע אללגאת: פצע וחבורה ומכה טריה. צ̇רבה̈ טריה̈ אי לם תנדמל בעד. ונפי ענהא אלמדאואה̈ חסב אלחאג̇ה̈ אליה מן אכ̇רהא אלי אולהא. פחמל לא זרו אלד̇י הו אלעצר מת̇ל ויזר את הגזה עלי קולה ומכה טריה. ולא חבשו אלד̇י הוא אלצ̇מאד אלמשאבה לקולה וחבשת להם מגבעות עלי חבורה לכי ינקטע סילאן אלדם מנהא. ולא רככה בשמן אלד̇י הו אלתליין משהור עלי פצע אלד̇י הו אלשג̇[2]. ואעלם אן לא זורו פעל לם יסם פאעלה מעתל̈ אלעין. וקד פסר פיה אנה מן מעני אלד̇רור[3] וליס בשי: 7 כמהפכת זרים. פסר פיה מן לא עלם לה באצל לג̇ה̈ אלעבראניין אנה ג̇מע זֶרֶם מים עבר וט̈ן אלמים פיה אצלא[4] והי מע אליא ללג̇מע ומענאה מת̇ל מעני ולא יעברו בו עוד זרים והו ישיר אלי מת̇ל מקלב סדום. ולו ראי אלקאיל לעשות מעשהו זר מעשהו ולעבוד עבודתו נכריה עבודתו

présente une anomalie. L'un de nos contemporains a rapporté מתום à מעיר מתים (Job, XXIV, 12) et a ainsi expliqué ce verset : « Il n'y a rien d'humain en eux, leurs humeurs sont corrompues, elles sont sorties de l'équilibre régulier et ne forment plus le mélange qui constitue l'homme ». C'est cherché bien loin ; car il n'est pas rare, dans toutes les langues, qu'un mot s'écarte de la règle. — מכה טריה : une blessure fraîche qui n'a pas encore été cicatrisée. L'absence de la médication conforme au besoin est donnée dans l'ordre inverse des plaies. Ainsi לא זרו, qui signifie presser (cf. Juges, VI, 38), se rapporte au mot מכה טריה ; לא חבשו, qui a le sens de bander (comp. Exode, XXIX, 9), se rapporte à חבורה, où il s'agit d'arrêter l'écoulement du sang ; enfin, לא רככה, qui veut dire lénifier, s'applique ordinairement à פצע, qui est la contusion. — Sache que זרו est un passif d'un verbe à seconde radicale faible. On lui a donné quelquefois le sens de saupoudrer, mais il n'en est rien.

7. כמהפכת זרים. Un homme qui n'a aucune connaissance des racines de la langue hébraïque a interprété זרים comme pluriel de זרם (Hab., III, 10), et a prétendu que le *mem* est radical. Mais le mem avec le yod indique le pluriel, et le sens du mot est comme dans Jérémie, XXX, 8 ; il est fait allusion à un bouleversement comme

[1] Peut-être faut-il lire יעאצרנא. — Ce contemporain est R. Mosché Hakkohên ibn Gikatila, voy. Ibn Ezra, ad l., qui écarte également cette opinion par les mots : והוא רחוק.

[2] Mieux vaut שג̈ה̈, comme S. traduit d'ordinaire פצע.

[3] C'est l'explication de Raschi, qui compare Job, XVIII, 15.

[4] Ben Bilâm a ici en vue Saadia, qui traduit אלסיול ; la discussion qui s'est engagée au sujet de cette interprétation entre les grammairiens de cette époque est exposée par Ibn Ezra, *Sephat Yeter*, n° 28.

לם יעדל ען אלחק פיה פאנת תרי אנה קד סמי אלעקובה אלשאדה אלתי כרקת אלעאדה זר ונכריה. ואן כאן זרים ראגעא אלי אהל סדום לם יכן צאירא ותכון אלאצאפה פי כמהפכת זרים עלי הקיקתהא אד הו אמר מערוף משהור והדא תבת[1]: 8 כמלונה במקשה. אצלה מן לן ילין והו מוצע אלביאת ותקול לה אלערב אלערזאל והו כימה יצנעהא אלחראס. ומקשה אסם למנבת אלקישואים והכדא תקול אלערב איצא מקתוה למוצע נבת אלקתא: כעיר נצורה. פסר פיה כקריה מכצוצה אראד אן ביותהא רגעת ביות כין והו נבת והדא כלה חילה מן לא יערף לה מעני. ונצורה הו משתק מן ונצורי ישראל להשיב אלתי הי אלכראיב ומתלה ובנצורים ילינו[3]: 13 לא אוכל און ועצרה. פסר פיה אלמפסר לא אחתמל אלגל מע מכתכם פי אלקדם במעני לא אריד מנכם אלקראבין מע סו אלאעמאל[4]: 16 רחצו הזכו. קד אדרב אבו אלוליד פי תביין הזכו אנה אפתעאל מן זכה וכאן אלוגה פיה התזכו גיר אנהם אכרוא תא אלאפתעאל ען אלזאי כפעלהם פי אלסין ואלשין ואלצאד פעאדת אלזאי סינא פאבדלוא מן

celui de Sodome. Si l'auteur en question avait vu les mots זר et נכריה dans Isaïe, XXVIII, 21, il ne se serait pas écarté de la vérité, puisque tu vois que le châtiment extraordinaire qui tranche sur ce qui a lieu habituellement est nommé par ces deux mots. Si זרים indique les habitants de Sodome eux-mêmes, il n'y aurait rien à dire et la comparaison de כמהפכת זרים serait exacte, puisque cette histoire est connue et répandue, et c'est à quoi il faut se tenir.

8. כמלונה dérive de לן, futur ילין; c'est l'endroit où l'on passe la nuit; les Arabes l'appellent *Arzâl*, et c'est une tente que se dresse le gardien. — מקשה est le nom d'une plantation de courges (קשואים), et les Arabes disent de même מקתוה, pour l'endroit où poussent les courges (קתא). — כעיר נצורה. Le mot a été traduit : une ville *mahsousat*, c'est-à-dire dont les maisons deviennent des maisons de *has* (roseaux), qui est une plante[2]; tout cela est l'artifice d'un homme qui ignore le sens d'un mot. Mais נצורה dérive de ונצורי (Isaïe, XLIX, 6), qui signifie les ruines, comparez *ib.*, LXV, 21[3].

13. לא אוכל און ועצרה. Ce traducteur l'explique : « Je ne supporte pas l'iniquité en même temps que vous séjournez dans le sanctuaire »[4], c'est-à-dire : Je n'agrée pas vos sacrifices accompagnés de mauvaises actions.

16. הזכו. Abulwalid s'est déjà étendu sur l'explication de הזכו et a soutenu que c'était le hitpael de זכה; il aurait dû y avoir התזכו; seulement on a mis le tav du hitpael après le zaïn, comme on fait pour le samekh, le schin, le sadé, de sorte que le zaïn serait devenu

[1] Ms. תבה.

[2] Le traducteur est Saadia.

[3] Ici il paraît exister une lacune dans notre commentaire; car les versets 9-12 devaient offrir à l'auteur le sujet de diverses interprétations.

[4] Cette interprétation appartient à Saadia, qui, dans notre texte, a אגרז, à la place de אחתמל.

תא אלאפתעאל דאלא פקאלוא הזדכו כמא קאלוא הזדמנתון מן זמן ואבדלוא
מן אלדאל זאי ואדגמוא אחדאהמא פי אלאכרי פגא הזכו. דכר דלך פי כתאב
אלמסתלחק וגלב עליה מן אלשואהד מא צח בהא קולה פאנטרה הנאך[1]:
17 אשרו חמוץ. ארשדוא אלטלום אי קומוה עלי ואלטריק אלתי הי אחסן
והו אמר מתל ואשר בדרך לכך. ואסם אלטריק מנה באשורו אחזה רגל
וקיל פי אסם אלקדם אם תטה אשורי מני הדרך. וחמוץ צפה פאעלה[2]
מתל מיד עשוק במעני המס באלסין: 18 לכו נא ונוכחה יאמר י״י. אלנון לגמאעה
אלקאילין ואלואו פא אלפעל מנקלבא ען יא יכח מתל לך ונועדה יחדו
ומענאה אלתובי[3] 20 חרב תאכלו. מסתקבל מא לם יסם פאעלה, פסר פיה
תטעמון אלסיף אי תגעלון לה טעאמא[4] והו קריב. ורבמא כאן חרב תמייזא[5]
אי אן פנאכם אנמא יכון באלסיף, ויגוז אן יכון מהלוף בא אלאסתעאנה[6]
ואלוגה פיה עלי הדא בחרב תאכלו: 21 מלאתי משפט. אליא פיה מזידה מתלהא

un samekh ; alors on a changé le tav du hitpael en dalet et on a dit : הזדכו, comme on dit הזדמנתון (Daniel, II, 9), de זמן, puis on a changé le dalet en zaïn et inséré l'un des deux zaïn dans l'autre, d'où est résulté הזכו. Abulwalid a exposé cela dans le livre du Mustalhiq, et par les citations qu'il y apporte il a confirmé son opinion; voyez cet article.

17. אשרו חמוץ : Dirigez l'injuste, c'est-à-dire : remettez-le sur la route qui est meilleure. אשרו est un impératif, comme Prov., XXIII, 19. De la même racine on forme un nom pour le chemin (Job, XXIII, 11), et pour le pied (*ib.*, XXXI, 7) ; חמוץ est un adjectif dans le sens du participe actif, comme עשוק (Jérémie, XXII, 3). Le sens est le même que celui de la racine חמס avec un *samekh*.

18. ונוכחה. Le nun indique la première personne du pluriel, le vav est la première radicale du verbe, à la place du yod de la racine יכח, comme ונועדה (Néhémie, VI, 2). Le sens de la racine est : réprimander.

20. חרב תאכלו. Futur du passif. On a expliqué : vous serez donnés à manger à l'épée, c'est-à-dire : vous lui serez livrés en pâture ; c'est un sens acceptable ; mais peut-être חרב est-il une spécification, c'est-à-dire : votre destruction ne se fera que par l'épée. Il se peut aussi qu'on ait retranché le *bet du moyen*, dans ce cas, c'est comme s'il y avait בחרב.

21. מלאתי. Le yod est explétif, comme dans אהבתי (Osée, x, 11).

[1] *Opuscules*, p. 129 et suiv.

[2] חמוץ = חומץ.

[3] Cette observation est dirigée contre Saadia, qui dérive le mot de la racine נכח. Voyez *Ousoul*, *s. v.* יכח.

[4] Le *mufassir* ici n'est pas Saadia, qui s'accorde plutôt avec la troisième interprétation.

[5] Ce terme de grammaire, rendu en hébreu par הכרה, ne s'y est pas maintenu.

[6] Ce que les grammairiens appellent ב׳ הכלי.

פי אחבתי לדוש: 22 סבאך מהול במים. ממזג באלמא ולא אשתקאק
להדה אללפטה ענדנא ואלאולון כתירו אלאסתעמאל להא[1]. וסבאך הו
אלכמר והו מגאנס ללפט אלערבי. וקד אקתצב מנה אלפעל ונסבאה שכר:
23 ורדף שלמונים. אלנון פיה מזידה ומענאה אלמכאפאה אי אנהם יכאפי בעצהם
בעצא: באלמחאבה פי אלאחכאם ואלעדול ען אלאנצאף: 24 אביר ישראל.
גליל אסראיל והי צפה עלי זנה הן גביר וגאת פיה בניה אלרי אביר הרעים
אשר לשאול עלי זנה אדיר במרום י"י: 25 ואצרף כבור סיגיך. אלוגה[2]
ואצל ואצרף סיגיך כבבור והי אלזיוף אעני כבת אלמעדן ומתלה סיגים כסף
היו: 29 כי יבושו מאלים. אלוגה פיה כי תבושו מתל ותחפרו. ואלים הנא
הי אלשגר מתל אלי הצדק ואלדליל עלי דלך מהגנות אשר בחרתם.
ותחפרו פעל מסתקבל גיר מתעד[3] מענאה אלכזי מתל וחפרה הלבנה:
30 כאלה נבלת עלה. כשגרה סאקט ורקאא: 31 והיה החסון לנעורת. אלקוי
מתל וחסון הוא כאלונים ואלאסם אלדי מנה אשתק אלפעל[4] את כל
חסן העיר הזאת. ונעורת נפאצה אלכתאן ומנה קיל גם חצני נערתי: ופועלו

22. מהול במים : mélangé d'eau ; ce mot n'a pas de dérivé chez nous, mais les anciens docteurs l'emploient souvent. — סבאך signifie le vin, et ce mot est analogue au mot arabe ; on en a aussi formé le verbe ונסבאה (Isaïe, LVI, 12).

23. שלמונים. Le nun est explétif, dans le sens de rétribution, c'est-à-dire : ils s'accordent mutuellement des faveurs dans les jugements et s'écartent de la justice.

24. אביר ישראל : le puissant d'Israël ; c'est un qualificatif de la forme de גביר (Gen., XXVII, 37) ; de ce mot il y a une autre forme, אביר (I Sam., XXI, 8), comme אדיר (Ps., XCIII, 4).

25. ואצרף כבר סגיך. Il devrait y avoir ואצרף סיגיך כבר. — סגים sont les scories, c'est-à-dire les parties mauvaises du minerai ; cf. Ez., XXII, 18.

29. יבשו. Il faudrait תבשו comme ותחפרו. — אלים sont ici les arbres, comme Is., LXI, 3 ; ce qui est prouvé par le mot מהגנות qui suit. ותחפרו est un verbe neutre au futur, qui signifie : avoir honte, cf. Is., XXIV, 23.

30. כאלה נובלת עלה : « Comme un arbre dont les feuilles tombent ».

31. החסון : « le fort », comme Amos, II, 9, et le nom d'où dérive le verbe est חסן (Jér., XXI, 5). — נעורת : l'étoupe du lin ; de cette racine on dit נערתי (Néhémie, V, 13). — ופעלו. Le mot devrait être ופָעֳלוֹ, comme Job, XXXVI, 24, puisque cette forme ne s'emploie

[1] Voyez Levy, *Neuhebraeisches Wörterbuch*, *s. v.* מהל.

[2] Il paraît manquer ici les mots פיה כבבור.

[3] C'est-à-dire que c'est un *qal* et non pas un *hifil*.

[4] Ben Bilâm semble prendre חסן, comme plus haut חמוץ, pour un qualificatif ayant le sens du participe.

לניצוץ. אלוה אן יכון ופעלו מתל זכר כי תשגיא פעלו לאן הדה אלבניה אנמא תכון ללפאעל ומתלה פי אלשדוד ופעלו לא יתן לו ורגע עלי ואגבה איצא פי קולה ופעלך אין ידים לו. וקד ערץ פי תואר מתל הדא קאלוא ותואר מבני אדם מתל ופועלו לניצוץ וכאן אלוגה פיה אן יכון מתל מה תארו בנקל אלצמה אלי אלחרף אלחלקי[1]. וניצוץ פעלול מתל ריח ניחוח ותפסירה אלשרר[2] ומנה ונוצצים כעין נחשת קלל והמא מתצאעפאן מן פעל מעתל אלעין. ווהם אכו זכריא[3] פי וגוצצים וצירה מן דואת אלמתלין אד לא יאכה אלי לניצוץ אלדי לא שך פי כונה מעתל אלעין. ומעני אלפסוק א טלם אלטאלם יחרקה חרק אלנאר למא ינתפץ מן אלכתאן ענד אלכבט. —

ב

2 ונהרו אליו כל הגוים. מענאה אלאקבאל[4] ורבמא כאן מן אלתטלע וישתק חיניד מן ואל תופיע עליו נהרה: 6 כי נטשתה עמך. פסר

que pour le participe présent, la même irrégularité se rencontre dans Jér., XXII, 13, mais la forme régulière se retrouve dans פָּעָלֶךָ (Is., XLV, 9). Le même phénomène se présente dans וּתֹאָרוֹ (*ib.*, LII, 14), qui est comme וּפֹעָלוֹ, tandis qu'il devrait y avoir תָּאָרוֹ, comme dans I Sam., XXVIII, 14, où le son *o* est transporté sous la lettre gutturale. — ניצוץ est du paradigme פעלול, comme ניחוח; il signifie étincelle; de là ונוצצים (Ez., I, 7). Ces deux mots redoublent la troisième radicale d'un verbe à la deuxième radicale faible. Abou-Zakariya s'est trompé au sujet de ונוצצים, qu'il a placé parmi les racines géminées, parce qu'il n'a pas fait attention au mot וניצוץ, qui, sans aucun doute, vient d'une racine à la seconde radicale faible. Le sens du verset est : l'injustice brûle l'injuste, comme le feu brûle l'étoupe du lin, qui se répand quand on le bat.

Ch. II.

2. ונהרו a le sens de s'avancer. Peut-être ce mot tire-t-il son sens de נהרה (Job, III, 4) et signifie-t-il « se lever comme le soleil ».

6. נטשתה. Saadia traduit ודרת, c'est-à-dire « tu as abandonné ».

[1] Voyez *Luma*, p. 212, l. 19. — On voit que notre auteur partage l'erreur de ses devanciers Hayyoudj et Djanah, qui prenaient le *kamez* dans des mots comme מָעֻמָּד, תָּארוֹ, etc., pour un *kamez gadol;* voy. *Beiträge*, III, p. 33 (Nutt, p. 16, l. 22); *Luma*, p. 176, l. 15-19 (*Riqmah*, p. 101), et sur tout ce sujet mes *Notes épigraphiques*, p. 129 sqq. Ibn Gikatila paraît avoir été du même avis, puisqu'il n'ajoute aucune correction au texte de Hayyoudj.

[2] Ms. אלשרד.

[3] Dukes, p. 165 ; Nutt, 113 ; et *Opuscules*, p. 92 ; Ben Bilâm paraît avoir copié Ibn Djanah sans le mentionner.

[4] C'est le sens que donne S. ; la seconde interprétation est presque midraschique.

פיה רב סעדיה גאון ודרת אי תרכת ואנמא דכרתה לך לאן אלערב לא תתכלם באלפעל אלמאצי מנה אסתגנא ענה בתרכת ואנמא קאלו מנה אלמסתקבל ואלאמר בחדף אלואו אלתי הי פאוה פיקולון דר כדא וכדא ופי אלמסתקבל לא בקי ולא ידר : ובילדי נכרים ישפיקו. אי אנהם יכתפון בנואשי אלאגנביין והואדתהם ויגעלונהא רסומהם אי מא יחדתונה למלב עלם אלגיב מתל אלתפאל וגירה : 9 ואל תשא להם. מכאן אלאסם ושד הנא חרף אל ווקע פי אלכבר עלי גיר אלעאדה או כאנה חץ עלי אלא יגעל להם סבילא אלי אלסנא ואלרפעה[1] פיכון אל עלי חקה : 11 עיני גבהות אדם שפל. תקדירה גבהות עיני אדם : ונשגב י"י לבדו. אנפעאל מאץ ומענאה אלעטם ומנה סמי אלקלאע אלמניעה ואלחצון אלרפיעה כקולה ומבצר משגב חומותיך. מצדות סלעים משגבו : 16 ועל כל אניות תרשיש. אלבחר וקד יכון אסם בלד ללכת תרשישה[2] ומנה מא הו אסם ללון מא אלבחר וגוייתו כתרשיש וכה סמי אזרק אליאקות[3] תרשיש שוהם : 19 ובמחלות עפר. ואחדהא מחלה מתל מסלה מחתה

Je ne mentionne cette version que parce que les Arabes n'emploient pas dans leur langage le parfait de ce verbe, et le remplacent par תרכת. Le futur et l'impératif seuls sont usités, et le waw, qui est la première radicale, y est retranché. Ainsi ils disent (à l'impératif) : « laisse (דר) ceci ou cela », et au futur : « il ne demeure ni n'abandonne (ידר) » — ובילדי, c'est-à-dire il leur suffit de ce que produisent et créent les étrangers, et ils s'y conforment, savoir : à ce que les étrangers créent pour l'étude des sciences occultes, comme la science des augures et autres choses semblables.

8. ואל תשא. תשא tient la place d'un nom, et l'emploi de אל ici est insolite, puisqu'il s'applique à une énonciation contre, toute habitude. Ou bien c'est comme si le prophète avait excité (Dieu) à ne pas leur donner le moyen de monter et de se relever. De cette façon l'emploi de אל serait exact.

11. עיני... גבהות. C'est comme si ce mot venait après ונשגב, parfait du niphal, qui signifie « être fort », de là les citadelles inaccessibles et les forteresses élevées sont nommées משגב ; voy. Is., xxv, 12 ; et xxxiii, 16.

16. תרשיש signifie la mer ; quelquefois c'est le nom d'un pays, II Chr., xx, 36 ; il désigne aussi la couleur des eaux de la mer, Dan., x, 6 ; on nomme du même mot le chrysolithe, Exode, xxxix, 12.

19. מחלות. Le singulier est מחלה, comme מסלה, מחתה d'une racine géminée, dans le sens du targoum d'Exode, xxvii, 8, où נבוב est rendu par חליל. Les « mehillôt » sont des chemins souterrains pratiqués dans la terre pour s'y cacher. — לערוץ. Infinitif de la

[1] C'est ainsi que nous corrigeons le texte, qui portait : וכאנה חץ עלי אל אי געלת...

[2] Le verset porte תרשיש sans *hé* ; b. B. l'a confondu avec Jonas, i, 3.

[3] Ibn Djanah, *Ousoul*, *s. v.*, donne יאקות אזרק au nom de S.

ומן דואת אלמתלין פי מעני תרגום נבוב לוחות אלדי הו חליל לוחין והי אלסראדיב אלמצנועה פי אלארץ ללאכתפא פיהא: בקומו לערוץ הארץ. משתק מן וירעצו וירצצו והו אלכסר ואלרץ מצדר כפיף: 20 לחפר פרות ולעטלפים. אלוגה כאן פיה אן יכון לחופר פרות אסם אלפאעל חתי יכון מנתטמא מע אלמעטוף עליה אלדי הו ולעטלפים אי אנהם יבחוהא ללחיואן וללטאיר אלתי תכלפהם פי מנאזלהם אדא גלוא הם ענהא. ולמא כאן אלמצדר אסם אלפעל נאז אן יוצע מכאן גמיע אלאפעאל: 21 לבא בנקרות הצורים. מא נקר מן אלחגאר פצארת מכאבי ומנה קיל בנקר לכם כל עין ימין ואל מקבת בור נקרתם והו אסם: ובסעיפי הסלעים. עלי אלתשביה באלאגצאן אלעאליה יריד שואמך אלגבאל ואחדה סעיף.

ג

2 גבור ואיש מלחמה. אלגבאר והו אלואתק בקוה ושגאעתה פי אלחרוב. ואיש מלחמה דו אלראי ואלדרבה פיהא אלדי קד באשרהא כתירא כקולה והוא איש מלחמה מנעוריו וקד קיל כי בתחבולות תעשה לך מלחמה כל אלראי הו מקדם פיהא עלי אלשגאעה כקול שאער אלערב

forme légère; ce verbe est de la même famille que רעץ (voir Juges, x, 8) et signifie « briser, broyer ».

20. לחפר פרות. Il devrait y avoir le participe, לחופר, afin que le mot soit en harmonie avec le nom ולעטלפים auquel il est joint, et le sens est qu'ils abandonneront leurs demeures aux bêtes et aux oiseaux qui leur succèderont, lorsqu'ils en auront été exilés; mais comme l'infinitif est le nom du verbe, il est permis de le mettre à la place de toutes les formes du verbe.

21. בנקרות : les parties creuses des rochers qui servent de cachettes. C'est un nom dont est tiré le verbe, I Sam., xi, 2 ; Isaïe, li, 1. — ובסעיפי. Il y a ici une comparaison avec les branches élevées d'un arbre ; c'est-à-dire : les sommets des montagnes. Le singulier est סעיף.

Ch. III.

2. גבור : le héros, c'est celui qui a confiance en sa force et en sa bravoure dans les combats ; ואיש מלחמה, c'est l'homme qui possède la raison et la résolution à la guerre, parce qu'il y a souvent assisté, comme il est dit I Samuel, xvii, 33, et de même Prov., xx, 18. Mais la raison à la guerre est préférable à la bravoure, comme a dit le poète arabe :

La raison vient avant la bravoure chez le héros,
Celle-là occupe la première place, celle-ci la seconde.

אלראי קבל שגאעה̈ אלשגעא הו אול̈ והו אלמחל אלתאני
פאדא המא אגתמעא לנפס מרה̈ בלגת מן אלעליא ואלמכאן[1] :

שופט ונביא קוסם וזקן. אלחאכם ואל שאער ואלקאצי באלקיאס אלמציב עלי אלאמור אלדי טנה באליקין וכאנה ירי אלגיב ען סתר רקיק פהו יציב באלטן מא לא יציב גירה ביקינה. ואלשיך למעני תגרבתה באלאמור למרור אלאסנאן עליה. וקד קיל אן לם יכן בעאלם פקד חכמתה אלתגארב : 3 וחכם חרשים. אחכם מן פי אלצנאע : ונבון לחש. אלבליג אלכטיב אלמצקע אלדי יחסן אלעבארה̈ ואלתלקין לפהמה במקאטע[2] אלכלאם : 4 ותעלולים ימשלו בם. צפה̈ זנתה תפעול : 5 ונגש העם איש באיש. פסר פיה ויתשבת אלקום בעצהם בבעץ ואצלה מן ולא יגש[3] איש את רעהו והו אלאקתצא באלצגט : ירהבו הנער בזקן. מענאה יולע אלצגאר בתהוין אלכבאר ויגתרון בהם : 6 והמכשלה הזאת תחת ידך. פסר פיה אלפקר וגנס בקולה והיה הנכשל בהם ביום ההוא כדויד[4] ואצלה אלעתאר מן וכשלו איש באחיו :

Mais quand toutes deux à la fois sont réunies dans une âme,
Celle-ci parvient à la noblesse et à la puissance.

שופט : le juge; נביא : le poète; קוסם : celui qui juge par analogie, qui tombe juste dans les affaires, celui dont les suppositions prennent un degré de certitude, comme s'il entrevoyait les choses cachées à travers un voile mince, de sorte qu'il atteint par supposition ce qu'un autre n'atteint pas par la certitude ; זקן : le « vieillard », eu égard à l'expérience qu'il a acquise des choses, à cause des années qui ont passé sur lui ; on dit : S'il n'est pas savant, les expériences l'ont rendu sage.

3. וחכם : « le plus fort d'entre les artisans ». — ונבון לחש, l'homme éloquent, l'homme disert et élégant qui sait bien expliquer et enseigner, parce qu'il comprend les coupes des phrases.

4. ותעלולים : qualificatif du paradigme *tafoul*.

5. ונגש. Saadia traduit : les hommes sont opprimés l'un par l'autre ; le sens est le même que dans יגש (Deut., xv, 2), qui signifie « exiger le paiement d'une dette avec rigueur ». — ירהבו signifie : les jeunes s'obstinent à vilipender les vieux et leur résistent effrontément.

6. והמכשלה. S. donne à la racine le sens de « être pauvre », en comparant הנכשל (Zach., xii, 8). Le véritable sens du mot est « trébucher », comme dans Lévit., xxvi, 37.

[1] Le mètre est *kamil*. — הו — הו paraît ici avoir le sens de : l'un, l'autre.

[2] La racine « קטע, couper », permet de voir dans מקאטע des sens divers : il peut signifier les « origines », les « carrières d'où les mots sont taillés » ; les « divisions » grammaticales ou logiques du langage. Il se présente même dans le sens de « *syllabes* ». (Voy. Dozy, *s. v.*)

[3] En effet, S. traduit ce mot par יקתצו.

[4] En effet, S. traduit « cette nation pauvre » ; Ibn Dj., *s. v.*, reconnaît ce sens à כשל, Ps., cv, 37.

7 ישא ביום ההוא לאמר לא אהיה חובש. אצמר מע ישא אלמקסם בה מתל שם י"י או גירה אי אנה יחלף[1] אני לא אכון רייסא. וקיל אנה חובש פאר[2] והו גני ען הדה אלזיאדה אלא תרי אלי קולה האף שונא משפט יחבש יריד הל שאני אלחק יראס: 9 הכרת פניהם ענתה בם. אצלה הנכרה מתל רוח והצלה אי אן אלצלף[3] מתמיז פי אוגההם: 12 עמי נוגשיו מעולל. צפה ויריד אלצביאן: עמי מאשריך מתעים. אללדין כאנוא פי מטמאן[4] אלארשאד צארוא הם אלמצלין פנאהיך בגירהם מטן לם ירג מנהם דלך: 14 ואתם בערתם הכרם. אטלקתם פיה אלסאימה והו פעל משתק מן טענו בעירכם: 15 ופני עניים תטחנו. פסר פיה תמערון: 16 ומשקרות עינים. פאעל מן אלתקיל ולא תאני לה פי אלנץ והו פי כלאם אלאולין כתיר וקד וצפוא חוה סקרנית[5] אי אנהן יומצן באעינהן אי יטילון[6] אלנטר ואלאלתפאת תמגנא: הלוך וטפוף. מצדר משתק מן טף ונשים לאן אללעב פי הדא אלסן כתיר. ואראד בה תבכתרהן ותמגנהן פי אלמשי באהתזאז: וברגליהן תעכסנה. פעל מקתטע מן עכסים אלתי הי

7. ישא. On sous-entend avec ישא le nom de celui par qui on jure, comme שם ה' (Exode, xx, 7) ou quelque autre mot; c'est-à-dire : « Il jurera : je ne serai pas chef. » On dit que חבש signifie « celui qui ceint la couronne », et ce mot peut se passer de son complément, comme on voit dans Job, xxxiv, 17 : « Est-ce que celui qui hait la justice sera fait chef (יחבש) ? »

9. הכרת. הכרה est pour הנכרה, comme והצלה (Esther, iv, 14). Le sens est : « L'impudence se reconnaît sur leurs visages ».

12. מעולל. C'est un qualificatif et on entend par là « les adolescents ». — עמי... Ceux qui étaient chargés de diriger dans la bonne voie, ceux-là mêmes ont conduit à l'erreur, à plus forte raison ceux dont on ne pouvait pas même l'espérer.

14. בערתם... Vous avez lâché dans les vignes le bétail; ce verbe est dérivé de בעיר (bêtes de somme) (Gen., xlv, 17).

15. תטחנו. S. traduit : תמערון, « défaire les traits du visage ».

16. ומשקרות עינים. C'est un participe de la forme lourde. Il n'y a pas de second exemple de ce mot dans l'Ecriture; mais il est fréquent dans le langage des Anciens. Ainsi, ils qualifient Eve de סקרנית. Le sens du verset est : « Les filles de Sion clignent des yeux », c'est-à-dire elles regardent avec fixité et longuement par effronterie. — וטפף. C'est un infinitif dérivé de טף (Esther, iii, 13), « enfant », parce qu'à cet âge on folâtre beaucoup. On entend par là qu'elles se balancent effrontément et marchent en se dandinant. — תעכסנה. Verbe

[1] C'est la version de S.

[2] C'est l'opinion de S., qui a pensé à Ezéch., xxiv, 17, où le mot פאר est ajouté.

[3] Ibn Dj., *Ousoul*, col. 435, l. 23, a à la place de ce mot אלצלאבה « la dureté ».

[4] Ce mot est obscur; peut-être faut-il lire מצמאן, de צמן, qui renferme le sens de garantir, se charger de quelque chose. (Voy. ci-dessous, chap. ix, 15.)

[5] Voy. Midrasch rabba sur Genèse, chap. xviii, § 2.

[6] Lisez : יטלן.

אלכלאכל אלתי פי סוקהן. וקד ד̇כרת הדה אללפטה פי גמלה גמעת מנהא[1]
מא אקתטעת מן אלאסמא אלתי לא תצרף להא ענדנא מתל לא תפאר
אחריך אלמשתק מן ותארכנה פארתיו אי לא תסתקין מא פי אלפארות[2]:
17 ושפח י״י את קדקוד. ויגרב ויקרח ואצלה מן שאת או ספחת: וי״י פתהן יערה.
הדא אסם אוקעה עלי אלפרוג מנהן והו מתל והפותות לדלתות הבית הפניטי והי
קואעד מדורה תתכד מן אלחדיד תגרי עליהא אלאבואב פשבה הדא אלעצו בהא.
ויוד אלשרח קול אלמשנה והפותה שתחת הציר. ויערה פעל מסתקבל מן אלתקיל
אלמשדד ומענאה אלאערא ואלכשף: 18 העכסים והשביסים והשהרנים. מן הדה
אלאצנאף מא יערף שרחה עלי אלחקיקה ומנהא מא לא יוקף עליה. אמא
העכסים פקד צח אנה אלכלאכל והשהרונים אלאהלה משתק מן אגן הסהר
חלי יעמל עלי צורה אל[illegible]אל: 19 והשרות. תרגום חח שירין[3] והי
אלאסורה לאן אצלה מן מעני שכל אלדור אלדי פיהא ובהדא סמי אלסור שור
לאנה ידור אלמדינה: 20 והקשורים. אלעקוד משהור. ובתי הנפש פסר פיה
בדנאת אלצדר[4] ויקאל ענדנא לחלי מערוף זין אלצדר ורבמא כאן מתלה:

dérivé de עכסים (v. 18), qui désigne les chaînettes qu'elles portaient à leurs jambes. — J'ai déjà mentionné ce mot dans un *Recueil*, où j'ai réuni les verbes dérivés de noms et qui n'ont pas de conjugaison dans notre langue; tel est תפאר (Deut., XXIV, 20), qui est dérivé de פארתיו (Ezéch., XXXI, 5), « ses branches » ; c'est-à-dire « ne coupe pas entièrement ce qui est aux branches de l'olivier ».

17. ושפח : Il couvrira de lèpre et de plaies. Le sens dérive de ספחת (Lév., XIII, 2). — פתהן. Ce nom est appliqué aux parties honteuses des femmes ; de même, והפותות (I Rois, VII, 50) désigne les bases arrondies faites de fer, sur lesquelles tournent les portes et auxquelles cette partie du corps est comparée. Cette explication est confirmée par le mot de la Mischnâh (Kelîm, XI, 2) : « et la crapaudine qui est au-dessous du pivot. » — יערה, futur du piël, qui signifie « mettre à nu, découvrir ».

18. העכסים. Parmi ces différents objets il y en a dont on connaît exactement l'explication, il y en a d'autres qu'on ne saurait préciser. העכסים sont évidemment les chaînettes ; והשהרנים sont les croissants, avec le même sens que הסהר (Cant., VIII, 3), c'est un joyau fait en forme de croissant.

19. והשרות. Le targoum de חח (Exode, XXXV, 22) est שירין, « les bracelets », qui tirent leur sens de leur forme ronde ; pour la même raison un mur est appelé שור, parce qu'il entoure la ville.

20. והקשורים : « les colliers », mot connu. — ובתי הנפש. On a traduit ces mots par « plastrons de la poitrine » ; chez nous on appelle

[1] Il faut sous-entendre מן אלאפעאל ; voy. ci-dessus p. 173.
[2] Voy. *Opusc.*, p. 103, et *Ousoul*, col. 561, l. 1 sq.
[3] Ceci explique les mots d'Ibn Ezra : והוא תרגום ארמית לדעת אחרים.
[4] S. n'a pas le mot אלצדר. Comme on voit dans I. Dj., *Ousoul*, col. 92, l. 16,

21 ונזמי האף. אסם חלי יעלק עלי אלאדן ועלי אלאנף ולים פי עאדה הדא אלזמאן תעליק שי מן אלחלי עלי אלאנף ולא שאהדנאה מסתעמלא: 22 המחלצות. פסר פיה אלחלל [1]: והמעטפות. אלמשאמל יריד תוב סאבג ישתמל עלי אלכסוה כלהא כאלרדא ומא אשבהה: והמטפחות. פסר פיה אלוקאיה [2] וואחדהא הבי המטפחת אשר עליך. ומא לם אדכרה מנהא לא יוקף עליה באלחקיקה: 24 מק יהיה. אסם משתק מן תמקנה בחוריהן ואלמעני אלדובאן: ותחת חגורה נקפה. אסם גראהה ומנה קיל חגים ינקפו ופי כלאם אלאולין ז"ל אין אדם נקף באצבעו למטה אלא אם כן מכריזין עליו מלמעלה לים ינגרח אלא בקדר: ותחת מעשה מקשה. תפסירה ובדזל [3] אלהיה אלמסתויה ומעשה לים מצאפא אלי מקשה ואלדליל עלי דלך כונה בסגול ומקשה צפה לה ומתלה ומראה האופנים ומעשיהם אי היאתהא וצפתהא: כי תחת יופי. מתצל באול אלפסוק

un joyau connu « ornement de la poitrine ». C'est à celui-ci que ressemblait peut-être l'ornement de notre verset.

21. ונזמי האף. On appelle נזם un joyau qu'on suspend aux oreilles et au nez. Ce n'est plus l'usage de notre temps de suspendre quoi que ce soit au nez, et nous n'en avons jamais vu l'emploi.

22. המחלצות. On a traduit par « les manteaux ». — והמעטפות « les surtouts », c'est-à-dire un vêtement très ample qui enveloppe tous les autres vêtements, comme les manteaux et autres vêtements semblables. — והמטפחות. On a traduit par « linge dont on se couvre la tête ». Le singulier est מטפחת (Ruth, III, 15). — Les autres mots que je n'ai pas mentionnés ne sont pas compris exactement.

24. מק, nom dérivé du verbe תמקנה (Zach., XIV, 12), qui signifie « se fondre »; — נקפה nom signifiant « blessure », de là ינקפו (Is., XXIX, 1) ; chez les Anciens on trouve la sentence : « personne ne se blesse (נקף) même le doigt à moins d'un décret d'en haut (*Hullin*, 7 *b*) », c'est-à-dire il n'est blessé que par l'arrêt divin. — ותחת מעשה מקשה, « à la place d'une forme proportionnée ». מעשה n'est pas à l'état construit avec מקשה, comme c'est prouvé par le ségol ; מקשה en est le qualificatif. De même ומעשיהם (Ezéch., I, 16) signifie « leur forme et leur aspect ». — כי תחת יפי. Ce membre de phrase doit être joint au commencement du verset suivant ; c'est-à-dire : en échange de ce que vous vous êtes montrées coquettes et belles avec les hommes, ceux-ci tomberont par le glaive, et l'objet de votre coquetterie sera ainsi perdu à jamais. — Le mot וגבורתך veut dire ici « ceux qui font ta force ».

בדנאת désigne une cotte de mailles courte à laquelle ce vêtement de femme est comparé. Dozy, *Sup.*, *s. v.*, rapporte par erreur l'explication d'I. Dj. au mot הלחשים.

[1] Ainsi S. et I. Dj.

[2] S. et I. Dj. traduisent par אלמקאנע, « les voiles ».

[3] Nous avons ainsi rempli la lacune qui se trouve ici dans le ms. Cf. I. Dj., *Ousoul*, col. 650, l. 33 à 651, l. 6.

אלדי יליה יקול אן בדל תגמלכן ותחסנכן ללרגאל אנהם יקעון באלסיף פידהב מא תגמלתן בה ציאעא[1]: וקולה וגבורתך במלחמה יריד אנשי גבורתך: 26 ואנו ואבלו פתחיה. מגאזא פי אלכלא ואלתוחש אל אלחזן לא יכון אלא ללנאס: ונקתה לארץ תשב. מענאה אלאסתיצאל והו אנפעאל:

ד

4 אם רחץ י״י. אם ההגא ללתחקיק לא ללשרט מתל ואם תקריב מנחת בכורים[2] ותרגמתה אלא כאן כלא וכלא: ידיח מקרבה. יגסל ומתלה ידיחו את העולה ופי כלאם אלאולין ז״ל ומדיח ומליח ומדיח ואיצא מדיחין את העזרה והו פעל מסתקבל מן אלתקיל אלמזיד:

26. ואנו . . . C'est une expression figurée pour désigner la solitude et le désert, car la tristesse n'existe que pour les hommes (et non pour « les portes »). — ונקתה renferme le sens « d'extermination » ; c'est un niphal.

Ch. IV

4. אם est ici une particule affirmative et non conditionnelle, comme Lév., II, 14; il faut traduire : « lorsqu'il arrivera telle et telle chose... » — ידיח « il lavera »; comme Ezéch., XL, 38. Cette forme se trouve également dans le langage des Anciens (*Hullin,* 113 *a* ; et M. *Pesachim*, V, 8). C'est un futur du hiphil.

[1] B. Bilam et S. prennent כי pour une conjonction ; Ibn Ezra, qui cite déjà l'explication de כי par כויה, la rejette en prétendant que le vav radical n'aurait pas pu disparaître. Cependant Râbâ (Sabbat, 62 *b*) avait déjà comparé, avec raison, le proverbe populaire חלופי שופרא כואה, « à la place de la beauté la brûlure ». C'est là la bonne leçon du texte talmudique donné par Kamchi. — Cette dernière interprétation suppose au lieu du maqqaf un accent spécial pour le mot כי, comme M. S. Baer l'a trouvé dans certaines copies.

[2] B. Bilam, dans son Traité « Sur les Particules » (ms. héb., n° 1221, f° 19, v°), distingue le אם de notre passage de celui de Lévit., II, 14 ; voici ce qu'il dit :
ויהיה נוסף ללא ענין ואם נפש כי תחטא (ויקרא ה׳ י״ד) ענינו ונפש כי תחטא כמו חבריו: . . . ויהיה אם לענין אמת כמו שיש במצות ואם תקריב מנחת בכורים (שם ב׳ י״ד) ואם מזבח אבנים תעשה לי (שמות כ׳ כ״ה) אינם שיהם רשות אלא חובה והבכורים הם מהציבור, ובשבילם יאמר הכתוב עד הביאכם את קרבן אלהיכם. (ויקרא כ״ג י״ד). ואמר בשביל המזבח אבנים שלמות תבנה את מזבח ה׳ אלהיך (דברים כ״ז ו׳). וענין שלמות כמו שנבראו שלא יפסלו בברזל ואמרו רבותי ז״ל שיהיו הופרים בארץ לא נושבת עד שיגיעו לבתולת קרקע וענינו ארץ יכירו המכורים ממנה שלא נחפרה לעולם ויוציאו ממנה אבנים ויבנו מהם מזבח כמתכונתם להקים מצות אבנים שלמות וזכרתי זה שהוא בדבר מצוה והוא חובה כי יש אם שהוא רשות כמו אם אדניו יתן לו אשה [שמות כ״א ד׳) . . . . . ולענין את כי

ה

1 בקרן בן שמן. פי רכן די סמן[1] אי מוצע ארץ טיבה אלתרבה כמא קאל ואדמה שמנה: 2 ויעזקהו ויסקלהו. אלתעזיק צרב מן אלתכריב[2] ללארץ לתצלח ללזרע: ויסקלהו. תנגיל אלחגארה. ענה פינגזשי[3] והמא פעלאן תקילאן: ויטעהו שורק. אגוד מא יכון מן אלכרם ופסר פיה אלסריק ואלסרק פי לסאן אלערב אנמא יכון פי טיב אלחריר ולעל אלסריק קיל[4]

בנאת אלרום פי סרק אלחריר

ולעל אלסריק אלדי קאל רב סעדיה גאון ז"ל לפטה מערבה חצריה: ויעש באושים. ואחדהא שערה באשה עלי גיר קיאס צרב מן אלשוך פסר פיה אלזואן: 5 הסר

Ch. V.

1. בקרן בן שמן : « dans un terrain gras », c'est-à-dire un endroit d'une terre dont le sol est fertile ; cf. Néh., IX, 25.

2. ויעזקהו : « bêcher », est une manière de labourer la terre pour la rendre propre aux semailles. — ויסקלהו, « enlever les pierres du terrain pour qu'il produise ». Ces deux verbes sont au piel. — שרק désigne ce qu'il y a de mieux en fait de vigne, Saadia traduit ce mot par סריק. Mais סרק, et peut-être aussi סריק, signifie en arabe la bonne soie. On dit :

Les filles des Grecs (vêtues) de la meilleure soie.

Peut-être le mot אלסריק dont s'est servi R. Saadia est-il un mot arabisé usité dans sa ville. — באשים. Le singulier de ce mot est בָּאֻשָּׁה (Job, XXXI, 40), contre l'analogie ; c'est une espèce d'épines. Saadia traduit זואן.

5. משוכה est le nom de la haie qui empêche l'accès des vignes ; de

אם רחץ ה' (ישעיה ד' ד') ולענין כאשר, כאשר הידה כך וכך אם הרגם ודרשוהו (תהלים ע"ח ל"ד)

On voit que dans le verset où il s'agit des prémices, אם s'applique à une offrande obligatoire et nullement abandonnée à l'arbitraire de chacun. Il en est de même pour la construction de l'autel, qui doit être élevé avec des pierres extraites d'une terre vierge. Notre particule est déjà ainsi expliquée par R. Ismael (dans la *Mechilta*, à la fin de la section de יתרו). B. Bilam indique ensuite encore deux autres sens de cette particule : « au temps où » et « lorsque » ; cette distinction est à peine appréciable ; toutefois עת כי paraît être une mauvaise version de חרניל, tandis que כאשר traduit אלא, et il y a cette nuance que dans le premier cas אם répond à « alors », et dans le second à « lorsque ». B. Bilam paraît s'être décidé finalement pour אלא aussi dans notre verset, puisque les mots כאשר היה כך וכך ne sont que la traduction de notre אלא כאן כלא וכלא.

[1] C'est la version de S.

[2] Dans le ms. un trou a enlevé la 5e lettre, qui doit être un ר.

[3] Il manque une lettre que nous supposons être נ.

[4] C'est un hémistiche du mètre *hezdj*.

משוכתו. אסם אלחצירה אלתי תמנע ען אלכרום ומנה קיל הנני שך את דרכך
והו אסם מתל מבוסה ויוגד פי בעין אלמצאחף משדדא ומא ארי דלך לאן
אלאסמא אלמקתטעה מן אלאפיעאל אללינה אלעין כלהא כפיפה לם יסתעמלוא
פיהא אלאדגאם לא סימא אלמבניה מנהא באלמים ואלהא וכדלך אלמבניה
באלתא ואלהא[3] אלא קליל שאד מתל תלונות בני ישראל אלדי הוא גמע
תלונה עלי זנה תנוסה תקומה: והיה לבער. מצדר מן כי יבער איש והו מן אלתקיל
אלמשדד אעני ובער בשדה אחר מענאה יציר מרעא ללסאימה ואמא אלתרגום
פחאד ען הדא וגעלה מן מעני אלחרק פקאל ויהא לצרבא. וקד אן[2] לך אן תפהם
אנה לא יסוג תפסירה אלא במא קדמנא ומוצעה ישהד עליה. תם אקול אן
אלפאידה פי קולה פרוץ גדרו והיה למרמס בעד הסר משוכתו תמכן ארגל
אלחיואן מנה בזואל אלהאיט גמלה פיסתטרקה אלנאס ואלחיואן וידרסונה:
6 ואשיתהו בתה. אסם מענאה אלבואר[4] אי קלה אלעמארה ומנה בנחלי הבתות:
לא יזמר ולא יעדר. לא יזבר ולא יכרב והו רפק אלארץ באלחפר ואלחרת והמא
אנפעאל ויזמר משתק מן ויכרתו משם זמורה אי לא יקטע מנה זמורות והו

la même racine vient le mot שְׂך (Osée, II, 8). C'est un nom de la forme מבוסה. Ce mot se trouve dans certaines copies avec daguesch, ce que je n'approuve pas, parce que les noms dérivés de verbes à la deuxième radicale faible sont tous sans daguesch et n'emploient pas l'insertion, surtout lorsque ces noms sont formés avec *mîm* et *hé*, ou bien avec *taw* et *hé*; peu de mots s'écartent de cette règle, comme תלונות (Exode, XVI, 12), qui est le pluriel de תלונה sur la forme de תנוסה תקומה. — והיה לבער. C'est l'infinitif dans le sens de יבער (Exode, XXII, 4); c'est un piel, comme ובער (*ibid.*). Le sens est : « il deviendra un pâturage pour les bêtes ». Le targoum s'écarte de cette interprétation et donne à ביער le sens de « brûler » en traduisant ויהא לצרבא. Mais on a dû comprendre facilement qu'aucune autre interprétation n'est permise que celle que nous avons avancée, comme le prouve le contexte. J'ajoute qu'il était utile de placer פרץ גדרו... après הסר משוכתו, etc.; les pieds des animaux ont pu s'emparer de la vigne après que le mur en avait été entièrement enlevé, et alors les hommes et les bêtes y ont pu marcher et la fouler.

6. בתה. C'est un nom qui signifie le « désert », c'est-à-dire « une terre peu cultivée »; cf., plus loin, VII, 19. — לא יזמר ולא יעדר. « Elle ne sera ni émondée ni labourée »; ce dernier mot signifie amollir le sol en le travaillant avec la bêche et la charrue. Les deux verbes sont au niphal. לא יזמר est dérivé de זמורה (Nomb., XIII, 23) et signifie « on n'en coupera pas des זמורות », c'est-à-dire « des branches ».

[1] Dans le ms. il y a באלהא ואלתא.
[2] En lisant וקדאן ce serait une répétition de פי מעני אלחרק.
[3] C'est la version de S.

אלזבאר[1]: 7 והנה משפח. אצלה אלגרח מתל ושפח י"י והו מגאז פי אלגור
אלדי הו צד אלחק: 8 עד אפס מקום והושבתם לבדכם. קאל אנמא תרידון אן
תכלוא אלדיאר מן סכאנהא פתעמרונהא אנתם פקט: 9 באזני י"י צבאות.
מחלוף אָמַר או קָרָא: 11 הוי משכימי בבקר. סקטת מנה אלמים לגיר אצאפה
לאן אלבא תקטע אלאצאפה: מאחרי בנשף יין ידליקם. מן אלמקלוב ואגבה אן
יכון ידליקו יין[2]: 12 והיה כנור ונבל תוף וחליל. אמא כנור ונבל הי אלתאן
מן אלכשב ידל עלי דלך קולה וכנורות ונבלים לשרים והי מן עצי האלגמים
ויכון הדא אללפט אעני נבל מן אלאת אלגנא איצא (דלך) פי קול אלאבא ונבלי
השירה והו זק לא כשב ופסר פיהמא אלקיתאר ואלעוד. ופסר פי תוף וחליל אלדף
ואלנאי ואשתקאק חליל מן חליל לוחין אלדי הו תרגום נבוב לוחות: 13 והמונו
צחה צמא. צפה או אסם מתל אשה ריח ניחוח ולולא אלהא לכאן משדדא[3]
ומענאה אלעטש ומנה קיל והשביע בצחצחות: 17 ורעו כבשים כדברם. אי
עלי סבילהא ומנהאגהא דון ענף ולא אכראה: וחרבות מחים גרים יאכלו. ממא
אציף אלי אלצפה ומחים מן שמנים ממחים אלבלאד אלסמינה יאכלונהא

7. משפח, au sens propre, « blessure », comme ושפח (chap. III, 17). C'est une métaphore pour la violence, qui est l'opposé de la justice.

8. עד אפס etc. « Vous voulez que les demeures soient vides de leurs habitants, afin de les occuper seuls ».

9. באזני. Le verbe אמר ou קרא est sous-entendu.

11. משכימי בבקר. Le mem est tombé, car il n'y a pas d'annexion, puisque le bêth coupe l'annexion. — יין ידליקם. Il y a inversion et il faudrait ידליקו יין, « ils poursuivent le vin ».

12. כנור etc. כנור et נבל sont deux instruments de bois, comme cela est prouvé par II Chr., IX, 11, où il est dit que ces deux instruments pour les chanteurs étaient fabriqués en bois de corail. Ce mot נבל est encore appliqué à un instrument d'accompagnement dans cette phrase des Pères ונבלי השירה (Kel., XV, 6), où il s'agit d'une outre et non de bois. On a traduit ces deux mots par « cithare et luth ». On a rendu les deux mots תף וחליל par « tambourin et flûte »; ce dernier mot est dérivé de חליל, « creux », qui est le targoum de נבוב (Exode, XXVII, 8).

13. צחה est un qualificatif ou un nom de la forme אשה, et si ce n'était le ח, le mot aurait un daguesch; le sens est : « la soif », de là dérive בצחצחות (Is., LVIII, 11).

17. כדברם, c'est-à-dire selon leur habitude et leur coutume, sans répugnance ni contrainte. — וחרבות, etc. Il y a annexion avec un qualificatif, et מחים a le sens de ממחים (Is., XXV, 6); c'est-à-dire : « le produit des terres grasses sera consommé par leurs habitants ». On

[1] Ce verbe est mentionné parmi les dénominatifs dans le traité spécial que B. Bilam a consacré à ce sujet (ms. 1221, f° 36, v°).

[2] Cf. *Luma*, p. 340, l. 19.

[3] Voy. *Ousoul*, *s. v.* צחה.

סכאנהא. וקד פסר פי מחים אלכרפאן מתל עולות מחים ליתטאבק מע ורעו
כבשים והו בעיד לאן נטאם אלפסוק יתשוש בדלך: 18 הוי מושכי העון בחבלי
השוא וכעבות העגלה חטאה. מענאה אן תעוד אלכטא ואלמעאצי יכון אולא
יסירא צעיפא תם כלמא ימצי יקוא לאן אלעאדה תציר טביעה פלא יקדר עלי
מפארקה מא אלפה מן דלך וקד מתלה באלפטאם פי קולה גמולי מחלב עתיק
משדים: 23 וצדקת צדיקים יסירו ממנו. יריד מהם פאפרד[1] וקד אריתך מתלה
ומעני הדה אלאזאלה אנמא[2] תכון באלאסם לא באלפעל אי אנהם יעתקדון
אלצאלחין עלי גיר מא הם עליה פלא ינצפונהם פי קול ולא פי פעל בעכס פעלהם
באלטאלחין אלדין ישהדון להם באלעדל מן אגל מא יסתפידון מנהם: 24 לכן
כאכל קש לשון אש וחשש להבה ירפה. תקדירה לכן כאכול לשון אש קש
ולהבה תרפה חשש והו[3] אסם אלחשיש: 25 ותהי נבלתם כסוחה. אסם
אלכנאסה ומתלה סחי ומאוס אלא אנה מן סחה פי מעני טרח ענד אלכנס
ואצלה מז וסיחיתי עפרה ותקול אלערב סחות אלטין[4] במעני קשרתה[5]

a aussi traduit מחים par « agneaux », comme Ps., LXVI, 15, pour établir un accord avec כבשים; mais c'est inadmissible, parce que le contexte répugne à cette explication.

18. הוי etc. Le sens est : L'habitude des péchés et des transgressions est au début légère et faible, ensuite, au fur et à mesure qu'on avance, elle se fortifie, parce que l'habitude se change en nature et il devient impossible de se détacher des choses auxquelles on s'est accoutumé. Ailleurs, on s'est servi de la comparaison du sevrage (XXVIII, 9).

23. יסירו ממנו. מנו est pour מהם, mais il a employé le singulier; j'ai déjà montré des cas analogues. Le sens de יסירו est qu'ils les dépouillent du nom de justes, mais non de leurs actes de justice; c'est-à-dire ils supposent les justes autrement qu'ils ne sont et ne leur rendent justice ni en paroles ni en actions, tandis qu'ils font le contraire à l'égard des hommes injustes, dont ils attestent l'équité, à cause du profit qu'ils tirent d'eux.

24. לכן etc. C'est comme si les compléments קש et חשש étaient placés après leurs sujets, חשש signifie l'herbe sèche comme l'arabe *haschisch*.

25. כסוחה : nom qui désigne la « balayure », dans le même sens que סחי (Sam., III, 45); seulement ce dernier mot vient de סחה, dans le sens de « enlever l'ordure », cf. וסחיתי (Ezech., XXVI, 4); les Arabes disent de même : סחות אלטין, « j'ai enlevé et ôté la boue », tandis que סוחה dérive de סוח.

[1] Peut-être faut-il donner à ce mot le sens de כל אחד מהצדיקים, d'après Ezra, I.
[2] Nous supposons אנהא, ou bien אנהא אנמא.
[3] Ms. והם.
[4] Ms. אלעין; nous avons changé d'après I. Dj., *Ousoul*, col. 478, l. 26.
[5] Ce mot a ici le sens général de « dépouiller ».

ואזלתה וסוחה מעתל אלעין: 26 ושרק לו. אצלה אלתצפיר ומנה קיל וקל קרנא משרוקיתא והו מגאז פי אלמנאדאה: 27 ולא נתק שרוך נעליו. ומא אנגלע שראך נעלה אנפעאל מאץ אצלה ננתק משתק מן ונתוק וכרות: 28 פרסות סוסיו כצר נחשבו. אלחגר אלצלד והו מתל צור וקד גא נחו מן הדא פי כבר ידי. נשקו בר: וגלגליו כסופה. לואלב רכובה ובכרהא פי סרעה אלגרי כאלזואבע והי אלריאח אלעאצפה וגלגל מצאעף מן פאיה ואצלה מן גלו אלי היום: 30 ונבט לארץ. פעל מאץ אלנון פא אלפעל מתל נתץ וגירה: והנה חשך צר ואור חשך בעריפיה. קאל רב סעדיה אנהמא לקבאן ללשמס ואלקמר והדא בעיד גדא אנמא אלחק אן יכון צר צפה לחשך ויכון ואור חשך בערפיה אבתדא וכבר אי אן אלנור קד אטלם פי אקטארהא והדא אסם יפסר[1] אד לא מוצע לה ענדנא נשתקה מנה לבעדה ען אמתאלה מן לגה ערף כלהא.

ו

1 בשנת מות המלך עזיהו. פסר פיה סנה אברץ עזיהו והדא גיר סאיג[2] אד לא דליל לקאילה בל הי סנה מותה והי אול מא תנבי. אכר

26. ושרק signifie proprement « siffler », de là משרוקיתא (Dan., III, 5); il est employé métaphoriquement pour « appeler ».

27. ולא נתק etc. : « la courroie de son soulier n'est pas arrachée » ; נתק est un parfait du niphal, pour ננתק, dérivé de ונתוק (Lév., XXII, 24).

28. כצר : « une pierre dure », dans le même sens que צור (Exode, IV, 25). Un cas semblable se trouve dans כבר (Ps., XVIII, 21) et dans בר (*ibid.*, II, 12). — גלגליו כסופה : « les axes et les jantes (des roues) de ses chars ressembleront pour la rapidité de leur course aux tourbillons » ; סופה signifie les vents violents; dans גלגל la première radicale est répétée ; la forme primitive se trouve dans גלו (I Sam., XIV, 33).

30. ונבט. C'est un verbe au parfait, et le noun est la première radicale, comme dans נתץ et autres. — והנה חשך צר etc. R. Saadia dit que צר et אור sont deux surnoms du soleil et de la lune. Cette explication est très recherchée. La vérité est que צר est un qualificatif de חשך et que ואור חשך etc. sont le sujet et le verbe ; le sens est : la lumière est obscurcie dans ses régions. בעריפיה est un nom qu'on explique [d'après le contexte], puisque nous n'avons aucun passage d'où nous pourrions le dériver, car il s'éloigne, pour le sens, de tous les exemples que présente la racine ערף.

Ch. VI.

1. בשנת מות etc. S. traduit : « dans l'année où Ouzyyah fut atteint

[1] B. B. a adopté l'explication de S.
[2] C'est cependant l'explication du Targoum et de la tradition.

דכרה אלי הדא אלמכאן מן אלנץ אכתיארא או למעני לא נקף עליה ואלדליל
עלי דלך קולה את מי אשלח ומי ילך לנו׳ ומן אגל מא כאן קד בקי מן עמר
עזיהו חין תנבי אדכלה פי גמלה אלמלוך אלדי דכר מן נבוותה כאנת עלי
עהדהם בקולה פי צדר אלכתאב בימי עזיהו יותם אחז יחזקיהו: ושוליו מלאים
את ההיכל. אואכר אלנור אלמשבהה באלדיול מן אלתיאב כקולה על שולי המעיל
סביב: 4 וינועו אמות הספים. ואצטרבת מלאבן אלעתאב אי אלעצאדתאן
אלתאן תכון אלעתבה עליהמא: 5 אוי לי כי נדמיתי כי איש טמא שפתים.
מן מעני אלהלאך ומנה נדמתה אשקלון והו אנפעאל מאץ מן אלמעתל אללאם׳
ומעני טמא שפתים פימא קאל אלמפסר מנקטע אלכלאם[1] אי אנה קצר נפסה
פימא לם יעט אלנאס ולא אסתתאבהם: 6 ובידו רצפה במלקחים לקח. גמרה
גאר ומנה רצוף אהבה ופי כלאם אלערב יסמי אלחגארה אלמחמאה רצפאת באלצאד
אלמעגמה: 10 השמן לב העם הזה. אמר מן שמן תקיל מתעד ואן כאן קד
גאת הדה אללגה גיר מתעדיה פי ויאכלו וישביעו וישמינו: ואזניו הכבד.
אוקר אודאנהם: ועיניו השע. אטמס וגץ ואצלה מן תרגום וטח את הבית
וישוע ית ביתא והוא מעתל אלעין מתל השב אל תערה. והדה אלחואדת

de la lèpre ». Cette version n'est pas admissible, puisque celui qui la donne n'y apporte aucune preuve. Il s'agit donc ici de l'année de sa mort, qui était la première où Isaïe a prophétisé. Il n'a mentionné ce fait qu'à cet endroit du texte, soit arbitrairement, soit pour une raison que nous ignorons. Ce qui le prouve, c'est le verset 8, où il est dit : « Qui enverrai-je et qui ira pour nous ? » Mais comme Ouzyyah vivait encore au moment où Isaïe commença sa prophétie, il l'a introduit dans l'ensemble des rois à l'époque desquels il dit avoir prophétisé, en disant au commencement du livre : « Du temps d'Ouzyyah, Jotam, etc. » (I, 1). — רשוליו, les derniers rayons de la lumière, qui sont comparés aux bords des vêtements ; cf. Exode, XXVIII, 34.

4. ויגעו etc. : « les bâtisses des linteaux furent ébranlées », c'est-à-dire les deux poteaux sur lesquels reposent les linteaux.

5. נדמיתי a le sens de « périr », comme נדמתה (Jérémie, XLVII, 5). C'est un parfait du niphal d'une racine à la troisième radicale faible. Le sens de טמא שפתים, d'après la version de S., est « incapable de parler », c'est-à-dire qu'il se sentit impuissant, n'ayant jamais exhorté les gens ni cherché à les ramener au bien.

6. רצפה : « charbon ardent » ; de là רצוף (Cant., III, 10) « brûlant d'amour » En arabe, on nomme les pierres rougies au feu רצפאת, avec un dad.

10. השמן : impératif de שָׁמֵן, au hiphil, avec le sens actif, bien que cette forme se rencontre également avec le sens neutre dans וישמינו (Néh., IX, 25). — הכבד « alourdis leurs oreilles ». — השע « couvre et ferme (ses yeux) » ; ce verbe emprunte son sens au Targoum de וטח

[1] Notre texte de S. porte אלקול.

כלהא גאיזה מן אללה אד הי פי תדביר אלדניא ליס ללמאעה ואלמעציה פיהא מדכל[1] פמן אראד אללה בה סוא גץ עין ראיה וראן[2] עלי קלבה ותקל סמעה פלא אדן תסמע ולא עין תרי ולא קלב יפהם ליתם פיה מא קדרה אללה אלדי לא מרד לאמרה: 11 עד אשר אם שאו ערים. תכוא אלקרי אי תבקי לאליה והו פעל מאץ מן שאה שאיתי ואלאסם מנה בבוא כשואה פחדכם עלי זגה ולדבר על ה' תועה: 12 ורבה העזובה. אסם מתל ולמה יגמלני המלך הגמולה הזאת. ואין קול ענות חלושה. וגם קבורה לא היתה לו ואן כאן הדא אסם מכאן: 13 ועוד בה עשיריה. ויבקי פיהא אלעשר והו ישיר אלי בלד יהודה אלדי כאן פי נחו הדה אלנסבה מן בלד אלעשרה אלאסבאט.

(Lévit., XIV, 42). וישוב C'est une racine à la seconde radicale faible, comme השב (Ezéch., XXI, 35). — Il est permis de dire que Dieu produit toutes ces choses, puisqu'elles se rapportent à la direction des affaires mondaines et que l'obéissance et la désobéissance de l'homme n'ont rien de commun avec cela. Celui à qui Dieu veut du mal, Dieu ferme l'œil de son intelligence, voile son cœur, alourdit son ouïe, de manière que son oreille n'entende pas, ni son œil ne voie, ni son cœur ne comprenne, afin d'accomplir à son égard ce qu'il a arrêté, lui contre l'ordre de qui aucune résistance n'est possible.

11. שאו ערים : « Les villes seront désertes », c'est-à-dire elles resteront inhabitées. C'est le verbe שאה au parfait; le nom qui en dérive est שואה (Prov., I, 26), sur la forme de הועה (Is., XXXII, 6).

12. העזובה. C'est un nom de la forme de הגמולה (II Sam., XIX, 37), חלושה (Exode, XXXII, 18), קבורה (Eccl., VI, 3), bien que ce dernier soit un nom de lieu.

13. עשיריה : « Il y restera la dixième partie »; il indique par là le pays de Juda, qui était à peu près dans cette proportion à l'égard du pays des dix tribus.

[1] Cf. *Kitab alamanat*, p. 160.

[2] Nous lisons וכן.

(*A suivre.*)

SIGNES DE DANGER ET DE MALHEUR

Dans cette étrange histoire de David que raconte le Talmud (*Sanhédrin*, 95 *a*), il est un épisode plus étrange encore que les autres et qui arrêtait déjà les rabbins. David, étant à la chasse, voit passer devant lui un cerf, qui n'est autre que Satan ; ayant en vain essayé de l'atteindre de ses flèches, il se lance à sa poursuite et se laisse ainsi entraîner jusqu'au pays des Philistins [1]. Là, il tombe au pouvoir de Isbi-Benob, qui, jaloux de venger la mort de son frère Goliath, l'enchaîne et le couche sous un pressoir pour l'écraser plus sûrement. A ce moment même, veille du sabbat, Abisaï, compagnon d'armes et neveu du roi, se baignant la tête dans l'eau, y voit tout d'un coup des taches de sang. « C'est un signe que le roi d'Israël est en danger ! » s'écrie-t-il, et, après avoir demandé l'autorisation de monter le cheval de son maître, il vole à son secours.

Dans le ms. du Talmud de Munich (*Diqduqè Sofrim, ad loc.*), au lieu des mots « des taches de sang », on lit : « ... l'eau se changea en sang. » C'est la leçon suivie par le *Yalqout* et le *Hibbour Maasiot*, lequel s'exprime ainsi : « Abisaï, étant entré dans un bain, vit l'eau qu'il avait dans la main se transformer en sang. Le roi doit être en péril, s'écria-t-il alors. »

Ensuite le Talmud raconte qu'Abisaï arrive aussitôt près du roi, parce que la terre se raccourcit sous lui. Il rencontre en chemin la mère d'Isbi, Orpha, occupée à filer; elle laisse tomber son

[1] Ce déguisement de Satan a son analogue dans une autre légende de David racontée par le même docteur babylonien. David ayant demandé à Dieu de l'éprouver, « Satan vint sous la forme d'un oiseau. Le roi lui lança une flèche, qui atteignit une ruche sous laquelle Bethsabé se baignait » (*Sanhédrin*, 107 *a*). Chez les auteurs musulmans, l'histoire a été enjolivée : David suit l'oiseau, qui voltige d'arbre en arbre, jusqu'à ce qu'un peu avant le coucher du soleil, il se trouve au bord d'un petit lac. L'oiseau disparaît dans le lac, et, à sa place, sort de l'eau une femme, dont la beauté éblouit le roi comme ferait le soleil (Weil, *Bibl. Legenden d. Musulmäner*, p. 209). Dans Tabari, I, p. 427, la colombe simule la mort et tombe devant lui. David veut la saisir, mais elle s'envole par la fenêtre. Il la suit du regard et voit une femme toute nue assise devant lui et qui se lave la tête.

fuseau et lui dit de le lui rendre, mais il le lui jette à la tête et la tue. Isbi, le voyant venir, s'écrie : ils sont à deux maintenant contre moi et vont me tuer. Alors il lance David en l'air pour qu'il s'enferre dans une épée qu'il plante en terre. Mais Abisaï prononce le « nom », et David reste suspendu entre ciel et terre. Isbi se met à leur poursuite, les deux compagnons lui crient qu'il aille retrouver sa mère dans le tombeau ; à peine a-t-il entendu le nom de sa mère que sa force l'abandonne, il ne peut plus avancer et ses deux adversaires le tuent [1].

Pourquoi cette métamorphose de l'eau en sang était-elle une preuve du danger couru par David ? C'est ce que les docteurs du Talmud ne pouvaient comprendre, car, en cet endroit, ils intercalent ces mots : « D'aucuns prétendent qu'à ce moment, une colombe vint devant lui donnant des signes de désespoir. Israël étant comparé par la Bible à une colombe, c'était donc le signe du danger qui menaçait le roi ». D'après d'autres, ajoutent le ms. de Munich et le *Yalqout*, à ce moment, la mule (de David [2]) vint pleurer devant lui. » Ces deux gloses sont l'interprétation de commentateurs aux abois, qui, ne pouvant se rendre compte de cet incident, trouvent plus simple de le supprimer et d'expliquer l'exclamation d'Abisaï par l'introduction d'un nouvel épisode [3].

Si toute cette histoire est d'invention juive, il en résulte qu'au temps de la rédaction du Talmud on avait perdu le souvenir de la croyance populaire qui est l'âme de ce récit. Si, au contraire, elle n'est qu'une adaptation d'un roman étranger, il est tout naturel que les rabbins aient éprouvé quelque embarras devant une conception qui n'avait pas de racines dans les idées juives.

Cette croyance populaire, en tout cas, nous est bien connue, car elle s'est conservée dans une foule de contes recueillis dans les régions les plus diverses. Lorsqu'on est uni par les liens de la parenté ou de l'amitié à quelqu'un qui part pour une aventure, on peut être averti de la mort qui le menace ou l'a frappé par le moyen d'un objet qui change d'aspect ou même de nature. Vraisemblablement, c'est le *sang* qui, à l'origine, devait toujours jouer ce rôle, vu la place prépondérante qu'il occupe dans l'*animisme*, qui fait le fond de la plupart de ces superstitions populaires, et, effectivement, c'est le signe qui se rencontre le plus souvent dans ces contes.

[1] J'ai suivi de préférence la version du Yalqout, qui est la meilleure.

[2] Ces mots d'après un ms. du Yalqout.

[3] Episode qui rappelle l'histoire de Menahem, racontée dans j. *Berachot*, 5 *a*. Comme sa vache mugissait, un Arabe qui passait, lui dit : « Le temple est détruit ».

Qu'on compare le récit du Talmud avec tous ceux que nous allons citer, en nous servant des matériaux abondants fournis par l'excellent travail de M. Cosquin[1], et l'on verra qu'il n'offre, pour cet épisode, qu'une variante d'un thème général.

Dans le conte égyptien des « deux frères », mis par écrit au XIVe siècle avant l'ère chrétienne, Bitiou dit à son frère Anoupou : « Or, tu sauras qu'il m'est arrivé quelque chose, quand on te mettra une cruche de bière dans la main et qu'elle fera des bouillons ; alors ne reste pas un instant après que cela te sera arrivé[2]. » Dans un conte serbe, le héros dit à son frère, en le quittant pour un long voyage : « Prends cette fiole remplie d'eau, et garde-la toujours sur toi. Si tu vois l'eau se troubler, sache alors que je suis mort. » Dans un vieux roman français, *Histoire d'Olivier de Castille et d'Artus d'Algarbe*, l'eau, en cas de danger, doit devenir noire. Dans un récit russe, Ivan dit à Germain, le sacristain : « Si je suis tué en bataille, le cheval aura dans son écurie du sang jusqu'aux genoux. Alors tu le selleras et partiras à ma recherche : il te conduira de lui-même auprès de mon cadavre[3] ». Dans deux récits suédois, le jeune homme laisse à son frère une cuve pleine de lait : si le lait devient rouge, ce sera signe qu'il est en grand danger. Ou bien, il lui indique une source : tout le temps que l'eau en sera claire, ce sera une preuve qu'il est en vie ; si elle devient rouge et trouble, c'est qu'il sera mort. Dans le conte lorrain du « pêcheur », un poisson dit à un pêcheur : Mets trois gouttes de mon sang dans un verre, ce sang bouillonnera s'il arrive quelque malheur aux enfants (nés du sang du poisson). C'est encore l'apparition du sang qui révèle le danger dans un conte breton[4], dans un conte de l'Agenais[5], dans une version grecque[6], dans un conte indien recueilli au Bengale, etc.

L'examen comparatif de tous les récits où figure ce trait permet de conclure qu'il est toujours l'indice d'un *conte populaire* qui met en scène deux compagnons, généralement frères jumeaux, dont l'un part pour une aventure, et l'autre, prévenu par ce *signe* du danger qu'il court, s'empresse de se porter à son secours. Or, ce cadre se retrouve entièrement dans la version talmudique. Si Abisaï n'est pas le frère jumeau de David, il en est le neveu par sa

[1] Cosquin, *Contes populaires de Lorraine*, t. I, p. LXV et suiv., 70 et suiv. Tous les exemples cités plus loin sans indication de source sont pris dans cet ouvrage.

[2] Maspéro, *Contes populaires de l'ancienne Egypte*, p. 15.

[3] Rambaud, *La Russie épique*, p. 378.

[4] Luzel, *Contes bretons*, 1870, p. 63 et suiv.

[5] Bladé, *Contes populaires recueillis en Agenais*, p. 10, variante qui paraît avoir échappé aux recherches de M. Cosquin.

[6] Von Hahn, *Griechische u. Albanesische Märchen*, II, p. 214.

mère, et l'on sait que, d'après le Talmud, les enfants ressemblent au frère de leur mère. En outre, en beaucoup de contes de ce cycle, le souvenir de l'origine commune des deux héros s'est complètement effacé, et les deux héros ne sont plus parents du tout. On peut donc affirmer que notre récit, dans ses grandes lignes, n'est que la transformation en légende pieuse d'un conte populaire, — conte babylonien, ou judéo-babylonien, ou d'origine étrangère, la question importe peu à l'objet présent de cette étude.

Ce point admis, tous ou presque tous les épisodes de cette histoire s'éclairent du même coup : ils se retrouvent dans les contes qui traitent le même thème.

1. Etant à la chasse, David poursuit un cerf, qui n'est autre que Satan et qui l'entraîne derrière lui dans un mauvais dessein. — Dans un conte indien du Bengale, le prince poursuit également un cerf, qui est une *rakshasi* (démon femelle) et qui l'entraîne à sa suite dans une maison où il trouve une femme très belle, la rakshasi. Celle-ci, après lui avoir ravi la liberté, l'enferme dans une cave pour le manger plus tard.

2. David, parvenu chez les Philistins, tombe au pouvoir d'Isbi, qui le couche sous un pressoir. — Dans le conte que nous venons de citer, le prince est enfermé dans une cave. Dans la version de l'Agenais, le jeune homme est *englouti dans la terre;* dans celle de la Bretagne, il est jeté sous la roue d'un moulin à rasoirs.

3. Dès qu'Abisaï est prévenu du danger qui menace son maître, il demande au tribunal s'il lui est permis d'enfourcher la monture du roi, malgré la loi qui le défend. Pourquoi a-t-il besoin de ce cheval ou de cette mule? Il n'en est rien dit. Abisaï prend la mule du roi, et incontinent arrive près du roi : *la terre se raccourcit sous lui*. — Dans la version russe, Ivan dit à Germain : « Quand tu auras vu le *signe,* aussitôt prends mon cheval, qui te conduira de lui-même près de mon corps. » Dans le conte agenais, le second frère dit à son cheval : « Gagne ton avoine, mon cheval », et, tandis que son frère avait mis trois jours et trois nuits à parvenir en ce lieu, il y arrive le jour même. Ici même on spécifie que c'est au *coucher du soleil*, comme dans le Talmud.

4. Quand Abisaï est proche du roi, il rencontre la mère d'Isbi, Orpha [1], occupée à filer. Quand elle l'aperçoit, elle jette son fuseau,

[1] Le Talmud identifie la belle-sœur de Ruth avec la mère de Goliath et d'Isbi, parce que ceux-ci sont dits fils de Harapha (qu'on traduit d'ordinaire par *géant*), et que les deux noms ont quelque ressemblance. C'est un des procédés de l'aggada de réduire en une seule personne des individus différents et de donner un état civil aux anonymes. D'une part, Nemrod est le même qu'Amraphel, Melchisédec, que Sem, Schifra et Poua, les deux sages-femmes hébreues, sont Jocabed et Miriam ; Moïse,

puis elle lui dit : « Jeune homme, rends-moi ce fuseau » ; mais lui l'en frappe à la tête et la fait périr. — Dans un grand nombre des contes de ce cycle, une sorcière, qui est celle qui a joué un mauvais tour au premier frère, veut également mettre à mal le second; mais lui ne s'y laisse pas prendre et la tue avec ses propres armes. Ainsi, dans le conte breton, la vieille lui dit : « Baisse-toi un peu, tu verras mieux le moulin des rasoirs. » Mais il lui répond : « Montre-moi d'abord comment il faut faire. » Elle passe la tête par le trou, et il l'y précipite. Dans la version lorraine, la vieille fée lui demande de descendre de cheval pour l'aider à charger une botte d'herbes, afin de pouvoir lui donner un coup de baguette qui le change en touffes d'herbes. Dans une autre variante, lorsque la sorcière lève sa baguette, le jeune homme lui abat de sa lance une de ses têtes [1].

Les seuls traits particuliers à notre légende sont donc, d'abord, le dédoublement de la personne qui doit mettre à l'épreuve nos deux héros; mais l'intervention de Isbi-Benob se justifie, puisqu'elle est nécessaire à l'interprétation du passage de l'Écriture qui parle de lui d'une façon si énigmatique : « Et Isbi-Benob qui était des descendants de Harapha (d'après l'explication talmudique)... voulait frapper David. Mais Abisaï, fils de Serouya, vint à son secours et tua le Philistin » (II Samuel, XXI, 16-17). Au contraire, la scène de tentative de meurtre de Orpha ne joue aucun rôle dans l'histoire, n'est rattachée à aucun verset de la Bible et ne peut être expliquée que comme un *vestige d'un conte populaire*. Le second trait est également relatif à Isbi, c'est l'expédient qu'il emploie, quand il voit arriver Abisaï, pour mettre à mort David : il le jette en l'air et plante en terre son épée pour qu'il retombe dessus. Mais cet épisode, qui est une addition inutile à la scène du pressoir, porte en lui-même la marque de son origine, puisqu'il a pour complément ce dénouement, qui a un caractère essentiellement juif : « Abisaï prononça le *nom* (de Dieu), et David resta suspendu en l'air [2]. » Il est même facile de préciser davantage, les éléments de cette addition paraissent fournis par une autre légende relative à Isbi et qui se racontait en Palestine :

David et Salomon ont un grand nombre de noms; d'autre part, *le fuyard* qui apprend à Abraham la capture de son neveu est Og; *les deux émissaires* de Josué qui se rendent à Jéricho sont Pinhas et Caleb, etc.

[1] Je ne peux trouver d'explication ni d'analogie au trait de la fin : Isbi poursuit David et Abisaï, mais ceux-ci, en fuyant, lui disent : Va rejoindre ta mère au tombeau. *Quand ils eurent prononcé le nom de sa mère, sa force disparut et ils le tuèrent.*

[2] Il suffit de parcourir les différentes versions de notre conte pour reconnaître que le cadre s'est enrichi un peu partout d'incidents de toute nature. C'est d'ailleurs l'observation qu'on peut faire pour la majorité de ces fictions.

« *Isbi-Benob le fit tournoyer avec son bouclier,* mais David fit un bond en arrière qui le porta à dix-huit coudées de là. Ils avaient peur l'un de l'autre, Isbi se disait : s'il saute ainsi en arrière, que sera-ce en avant? David pensait : s'il est si fort avec son bouclier, comment pourrai-je le vaincre? Alors il s'écria : « Ah, si l'un de mes neveux était là pour m'aider! Aussitôt Abisaï vint à son secours (Glose : Était-il donc à la porte? Les Rabbins répondent que, même s'il avait été au bout du monde, Dieu l'aurait fait voler, pour que David ne fût pas en détresse). Isbi s'écria : Deux contre un! David et Abisaï lui répondirent : Si nous te tuons, tu pourras dire dans la ville que tu as été mis à mort par dix[1]. »

Ces lignes étaient écrites quand je me suis avisé de comparer le texte du Talmud avec le Midrasch Goliath imprimé dans le *Beth-Hamidrasch* de Jellinek (IV, p. 140), d'après le ms. 1098 de la Bibliothèque Bodléienne, dont l'écriture est allemande.

Après un prologue semblable à celui du *Hibbour Maasiot,* où on nous montre David se vantant de sa force et Dieu lui répondant qu'il lui fera bien voir d'où elle vient, le texte continue ainsi :

Dieu alors suscita un cerf, qui se mit à fuir devant le roi. Or Abisaï était à ses côtés. Accompagné d'Abisaï, David poursuivit le cerf, mais si loin qu'ils perdirent leur chemin. Pendant qu'Abisaï renouait les cordons de son soulier, David continuait à courir, et il arriva ainsi devant un beau château. Il y entra et y vit une sorcière qui filait, c'était la mère de Goliath. Elle reconnut bien le meurtrier de son fils, mais lui ne savait qui elle était. Elle cassa le fil et dit à David : Mon fils, passe-moi mon fuseau. — Bien, madame. — Comme il se baissait pour le ramasser, elle le courba de sa main et le mit sous le lit qu'elle occupait, pour lui briser les membres ; heureusement, grâce à Dieu, un trou se produisit, où il s'enfonça. Lorsque revint le frère de Goliath, sa mère lui dit : Sais-tu qui j'ai pris? David, le meurtrier de ton frère. — Qu'as-tu fait de ce méchant, livre-le moi que je le tue. — Regarde-le sous le lit, je lui ai brisé les membres. — Il aperçut alors David tranquillement assis dans le trou. — Mais il vit, s'écria-t-il. — Alors il prit son épée, la planta en terre, la pointe vers le ciel, et lança David en l'air pour qu'il s'y enferrât. Dieu le retint dans l'espace. A ce moment arrivait Abisaï, qui dit au frère de Go-

[1] *Bereschit Rabba,* LIX. La dernière partie, qui relate l'exclamation d'Isbi, n'a été conservée que dans le *Yalqout,* II, 156. Au paragraphe I, 107, ce recueil donne la même version que les éditions actuelles de *Ber. Rabba* et le ms. 149 de la Bibl. nationale. Pour ceux qui aiment à expliquer les étrangetés par des erreurs de lecture, je signale la ressemblance des mots אימא בקברא avec אימא בקרתא, qui, les uns et les autres, appartiennent à des phrases qui restent, pour moi, incompréhensibles.

liath : Donne-moi ton épée que je le tue. — Prends-la. — Abisaï la tourna contre lui et le mit à mort. Alors David retomba à terre, et ils s'en revinrent chez eux, en répétant : La force vient de Dieu. C'est pourquoi il est dit : Abisaï sauva David et tua le Philistin.

Je ne pouvais désirer une plus éclatante confirmation de mes conjectures : ici les deux héros chassent de compagnie ; le premier se laisse prendre aux ruses de la sorcière; mais le second se montre plus adroit. De deux choses l'une, ou l'auteur de ce petit récit avait une autre version de la légende d'Isbi que celle du Talmud, ce qui paraît peu probable, ou, de son propre chef, il a combiné celle-ci avec le conte des deux frères, ce que je crois plus volontiers : il a donc senti comme moi l'affinité de ces deux fictions.

Il est une autre variété de signes avertisseurs du péril ou de la mort, ce sont des plantes ou des arbres qui se flétrissent, ou des objets de métal qui se ternissent.

Ainsi, dans le roman de *Floire et Blanchefleur*, la pierre d'un anneau doit se ternir si la vie ou la liberté de la jeune fille sont en péril. Dans la vie de sainte Elisabeth de Hongrie, c'est une bague qui se brise lorsqu'il arrive malheur à la personne qui l'a donnée. Dans un conte des *Mille et une nuits* (Histoire de deux sœurs jalouses de leur cadette), un prince remet à sa sœur un couteau dont la lame doit se tacher de sang s'il perd la vie (Ce trait appartient peut-être plutôt à la première catégorie).

Voilà pour les objets faits de métal; pour les végétaux, les exemples en sont encore plus nombreux.

Dans une légende berrichonne de saint Honoré de Buzançais, le saint dit à sa mère que, par le moyen d'un laurier qui a été planté le jour de sa naissance, elle aura toujours de ses nouvelles : le laurier languira si lui-même est malade, il se desséchera s'il est mort. Dans un conte du *Pentameron*, avant de quitter son frère, le jeune Canneloro enfonce en terre un poignard, et aussitôt il pousse un arbrisseau, qui se flétrira s'il est en danger, ou mourra s'il meurt. Dans un conte des Karaines de Birmanie, ce sont deux herbes à haute tige qui jouent ce rôle ; dans un conte indien du Pandjab, une tige d'orge, au Mexique, un roseau. Dans d'autres (allemand, grec, écossais, du Tyrol allemand, des Abruzzes), ce sont des lis d'or, des œillets, des cyprès ou d'autres arbres qui doivent se flétrir s'il arrive malheur à trois jeunes gens unis à eux (comme nous l'avons vu plus haut) par la communauté d'origine. Enfin, dans un conte kalmouk, plusieurs compagnons, avant de se séparer, plantent chacun un « arbre de vie » qui doit se dessécher s'il survient quelque mal à celui qui l'a planté.

Ces traits se retrouvent également dans le Talmud. Au sujet de Job, la Bible raconte que ses trois amis, ayant appris son malheur, quittèrent chacun leur pays et se concertèrent pour aller ensemble consoler leur ami commun. Les rabbins se sont demandé, comme on le devine bien, par quelle voie ils avaient pu, chacun de son côté et simultanément, être avisés de la détresse de Job, alors qu'il n'est pas parlé dans l'Écriture d'un messager qui leur en aurait apporté la nouvelle. Ils résolvent la difficulté en disant qu' « *ils avaient des couronnes, ou, d'après d'autres, des arbres qui les avertissaient en se flétrissant* (*Baba Batra*, 16*b*). Ce passage est ainsi commenté par R. Gerson de Metz, suivi par Raschi : « Ils avaient chacun une couronne sur laquelle était gravé le portrait de leurs trois amis ; ces portraits changeaient d'aspect quand l'un d'eux était malheureux. Dans l'autre explication, ils avaient chacun trois arbres portant le nom des trois amis. Lorsque l'arbre de l'un d'eux dépérissait, c'était un signe qu'il était dans le malheur. » A l'aide des données qui précèdent, on peut rectifier ce commentaire. Si le mot *kelila* (couronne) désigne vraiment une couronne en métal, ce qui n'est pas nécessaire, car ce mot s'emploie aussi bien pour des couronnes végétales, la supposition d'une gravure est superflue, la couronne avertissait du malheur en se ternissant.

Ici, ce trait est un commentaire de la Bible puisé dans le trésor des contes populaires. On voit, en outre, que les Juifs de Babylonie connaissaient déjà plusieurs formes du thème primitif.

Il n'y a pas longtemps qu'on se croyait tenu de traiter les fictions du Talmud d' « inventions folles », de « fables ridicules », d' « extravagances » des « rabbins », comme si elles étaient un phénomène unique et n'avaient pas leurs pareilles dans les autres littératures. Et il se trouve que ces « extravagances » s'expliquent par d'autres « extravagances » qui appartiennent à toutes les latitudes ! Elles forment un canton dans un vaste domaine où Aryens et Sémites ne sont point séparés par des barrières artificielles, canton d'une fertilité remarquable si l'on veut, mais dont le sol est constitué des mêmes éléments.

ISRAEL LÉVI.

LES JUIFS DE TOURAINE

L'indolence proverbiale des Tourangeaux s'est manifestée à l'égard de leur histoire, jusqu'au commencement de ce siècle. A plusieurs reprises, sous l'ancien régime, quelques-uns d'entre eux — un chanoine de Tours nommé Carreau, puis un érudit de Chinon, M. de la Sauvagère — avaient, sans y réussir, formé le projet de l'écrire. En 1828 seulement parut la première histoire de Touraine digne d'être mentionnée [1]; elle était due à un savant local, Chalmel; il a eu depuis des imitateurs et des continuateurs nombreux. Grâce à leurs travaux, l'histoire de la province est aujourd'hui aussi bien connue que celle d'aucune autre. Toutefois, les Juifs de Touraine n'ont guère profité de cette floraison d'études historiques. Chalmel n'en dit pas un mot; deux courtes mentions dans l'histoire de Tours du docteur Giraudet [2], quelques lignes dans l'histoire des rues de Tours de Lelogeais [3] sont, à notre connaissance, tout ce que l'on a sur eux; ils méritent cependant d'être mieux traités : s'ils n'ont pas joué un rôle bien éclatant, leur long séjour dans une province française, l'importance de leur commerce, la situation légale toute particulière qui leur fut faite et les cruelles persécutions qu'ils ont endurées au XIVe siècle les rendent dignes de quelque intérêt. Aussi nous proposons-nous d'exposer dans les pages qui suivent ce que nous avons pu recueillir sur eux.

Les Juifs étaient en Touraine dès la première moitié du VIe siècle et avaient même dans ce pays des communautés; la *Vie de saint Germain,* due à Venantius Fortunatus, nous apprend que l'évêque, se rendant au tombeau de saint Martin à Tours, vers 570, rencontra à Civray [4], un jeune homme que les Juifs de la localité avaient jeté dans les fers et qu'ils retenaient prisonniers sans

[1] Chalmel, *Histoire de Touraine*, Tours, 1828, 4 volumes, in-8°.

[2] Giraudet, *Histoire de la ville de Tours*, 2 vol.; Tours, 1873, in-8°; tome I, p. 127 et 138.

[3] Lelogeais, *Histoire des rues de Tours*, 1870, in-8°, p. 81.

[4] Indre-et-Loire, arrondissement de Tours, canton de Bléré.

pouvoir le décider à embrasser leur foi. Quelques années plus tard, à Tours même, un Juif, collecteur d'impôts, nommé Amantius, était assailli traîtreusement, au sortir d'un souper, par un certain Injuriosus, dépouillé de tout ce qu'il avait sur lui et assassiné ainsi qu'un serviteur juif et deux serviteurs chrétiens qui l'accompagnaient ; le cadavre d'Amantius était ensuite jeté dans un puits. Malheureusement, personne n'avait été témoin oculaire du crime, et lorsque, suivant les formes de la procédure mérovingienne, Injuriosus eut comparu pendant trois nuits devant le tribunal du comte, on dut le renvoyer indemne, puisque nul ne pouvait prouver sa culpabilité [1].

Après ce tragique événement, le silence se fait pendant cinq siècles sur les Juifs de Touraine ; ils passent successivement, comme le pays où ils se trouvent, sous les dominations des comtes de Blois, des comtes d'Anjou. C'est à ce moment que l'on retrouve quelques traces de leur existence dans la ville de Tours : ils sont alors sous la dépendance du roi de France, Philippe Ier ; celui-ci avait, vers la fin du XIe siècle, cédé à sa femme Bertrade certains des droits qu'il avait en Touraine, et, en particulier, la moitié de la redevance des Juifs de Tours [2]. Son successeur, Louis VI, donna tout cela à l'abbaye de Saint-Martin en 1119, et cette libéralité fut confirmée par son fils Louis VII, en 1143 [3]. Un titre de 1141 [4] nous apprend ce que les Juifs devaient au roi ; leurs obligations envers l'abbaye devaient être identiques : à Pâques trente sous et quelques dons en nature ; une demi-livre de poivre à Pâques, une autre à Noël, deux pains, un pichet de vin et de la viande. A la fin du XIIe siècle, il n'en est plus de même ; les Juifs donnent trente sous par an au comte, qui est alors le roi d'Angleterre Richard, et trente sous à l'abbaye Saint-Martin ; les redevances en nature ont disparu [5]. La Touraine devint terre française en 1202, et deux ans plus tard Philippe-Auguste s'assurait, dans un acte officiel, les revenus de ses Juifs, en interdisant formellement à Guillaume de Roches, sénéchal d'Anjou, d'en rien percevoir [6]. En 1211, une enquête confirmait à cet égard les droits pécuniaires des rois de France [7] ; pendant tout le XIIIe siècle, ils reçurent directement l'argent des Juifs de Touraine, d'abord au Temple, puis, vers la fin du siècle au Trésor du Louvre ; l'accroissement des recettes fut

[1] *Historia Francorum*, dans *Patrologie* de Migne, col. 450, n° 349.
[2] Pièces justificatives, n° 1.
[3] *Collection de Touraine*, tome II, n° 1700.
[4] Pièces justificatives, n° 2.
[5] Pièces justificatives, n° 2.
[6] Teulet, *Layettes du trésor des Chartes*, Paris, 1863-75, 3 vol. in-4°, tome II, p. 267.
[7] Pièces justificatives, n° 2.

d'ailleurs constant, elles montèrent de 120 livres, chiffre de 1234[1], à 2,077 livres, chiffre de 1299.

Parmi les pouvoirs locaux, c'est surtout à l'archevêque de Tours que les Juifs eurent affaire ; c'est de lui qu'ils tenaient leur cimetière. L'auteur de l'histoire de Tours, M. Giraudet, constate que la ville, après la réédification de ses murailles en 1365, comptait quinze cimetières, parmi lesquels celui des Juifs, dont la situation, nous dit-il, ne peut être déterminée. La difficulté n'est peut-être pas insoluble si l'on consulte l'acte de confirmation, qui semble avoir été inconnu de M. Giraudet. On y trouve que le cimetière et les terrains en dépendant étaient situés « dans la paroisse de Saint-Vincent, dans le fief de l'évêché, près de Tours, devant le vieux jardin s'étendant en longueur, des vignes de Saint-Vincent à la rue de la Chèvre, en largeur, depuis les vignes de la sacristie de Saint-Julien à la rue qui passe devant le vieux jardin[2]. » L'église Saint-Vincent est aujourd'hui détruite, mais nous avons comme point de repère la rue de la Chèvre, une petite ruelle située dans le quartier du marché et aboutissant à la place Saint-Venant. C'est donc au sud de la ville actuelle de Tours qu'il faudrait diriger des recherches si l'on voulait retrouver quelques débris du premier cimetière juif de Tours ; les fouilles seraient, il faut bien le dire, probablement infructueuses : un simple examen de la question suffira à le prouver.

Ce cimetière existait antérieurement au XIIIe siècle, quand, à la suite d'un conflit entre la communauté de Tours et l'archevêque de cette ville, celui-ci en confirma aux Juifs la possession, moyennant une redevance annuelle de vingt-cinq sous, payables à Noël chaque année. En cas de retard dans le payement, les Juifs devaient donner à l'archevêque, non plus vingt-cinq sous, mais trente-sept sous et demi ; en retour, les archevêques garantissaient aux Juifs la paisible possession de leur cimetière, le droit d'y enterrer leurs coreligionnaires d'où que provinssent les corps, leur permettaient d'y entretenir un gardien, exempt de tout service et de toute redevance à l'égard des archevêques, et s'engageaient à ne rien exiger de plus que les redevances convenues, ainsi qu'à empêcher qui

[1] Compotus Ballivorum Francie (1234). De Judeis Turonensibus per Templum VI^xx libr. — *Recueil des Historiens de la France*, tome XXII, p. 577. De Finatione Judeorum ballivie Turonensis 2077 l. v. Vendredi 19 f^er 1299. — Journal du Trésor du Louvre, m. lat. de la Bibl. nat., 9783, folio 9 verso.

[2] Publié dans les *Layettes*, tome II, n° 4215, d'après n° 2 de la *Layette*, 176 : « Prope Turones ante ortum vetus prout predictum cimiterium et predicta terra protenduntur in longum in vinea terra et domo a vineis nostris de Sancto Vincencio usque ad ruam Chevre et in latum a vineis Sacriste Beati Juliani Turonensis usque ad viam que protenditur ante predictum ortum vetus ».

que ce fût d'en demander ; ils ne gardaient pour eux que la juridiction. Ce traité, confirmé par le chapitre de la cathédrale (octobre 1255), fut renouvelé cinquante ans plus tard par Renaud, successeur de Pierre de Lamballe[1]. En 1306, lors de l'expulsion générale, le cimetière fut sans doute confisqué avec les autres biens des Juifs; l'archevêque protesta-t-il, le réclama-t-il comme son bien? C'est ce qu'on ne peut dire, faute de documents; mais il semble que le cimetière ne disparut qu'en 1359-60, époque où des comptes municipaux indiquent des journées d'ouvriers payées pour la destruction du cimetière des Juifs ; c'est là un fait propre à décourager les archéologues qui seraient tentés de le retrouver[2].

Aucun événement, à part ces petits incidents, ne semble avoir troublé les Juifs de Tours durant le cours du XIIIe siècle : tandis que leurs coreligionnaires d'Anjou et du Maine se voyaient brutalement expulsés par leur maître et seigneur[3], sous prétexte de vol et d'usure, mais, en réalité, parce que leur expulsion rapportait à leur seigneur un fouage de trois deniers par maison, eux vivaient paisiblement sous la protection des rois de France. Saint Louis, qui haïssait mortellement les Juifs, mais dont l'honnêteté était supérieure à celle de tous ses contemporains, ne leur extorqua rien ; bien plus, il voulut rembourser en Touraine les intérêts qui avaient pu être perçus[4]. La politique rapace de Philippe-le-Bel allait mettre un terme à cette prospérité. Mais, avant d'exposer les malheureux événements qui chassèrent pour jamais les Juifs de la Touraine, il n'est pas inutile d'examiner brièvement leur situation dans ce pays.

II

La difficulté principale qui arrête les historiens dans l'étude de la condition des Juifs au moyen âge, c'est l'incohérence, parfois la

[1] Pièces justificatives, n° 7.

[2] N° 163, 1358-1359. Journées d'ouvrier pour enlever de la pierre à St Vincent aux murs de la maison de Mr Gilles de Chasteau-Regnault, du « cimetère aus Juis ». — N° 670, 1359-1360. Extraction de pierre « aux fondemenz au cimetère aus Juis ». — Delaville le Roulx, *Registres et comptes municipaux de la ville de Tours*, Tours, 1878-81, 2 vol., in-8°, tome I, p. 33 et 136.

[3] Pièces justificatives, n° 6.

[4] Compte de 1260, terme de l'Ascension, bailliage de Touraine : « Pro restituendis usuris per Judeos in Turonia extortis 600 libr. quæ traditæ fuerunt Magistro Nicolas de Vernolio clerico et Guillelmo de Croyssetto ». B. N., ms. fr. 20309, avant-dern. page.

contradiction même des mesures prises à leur égard. Ces inconséquences finissent cependant par s'expliquer, quand on considère que les Juifs, durant toute cette période, ont été soumis à deux puissances et à deux lois, qui souvent se prêtent contre eux un mutuel appui, s'unissent pour les accabler, mais qui parfois, tout en étant d'accord en apparence, sont séparées par de profonds dissentiments. Chacun de ces pouvoirs, ecclésiastique et laïque, considérait les Juifs d'un œil différent et cherchait en eux tout autre chose que l'autre.

Pour l'Église, les Juifs sont une race maudite, leur existence misérable est un témoignage perpétuel de la vérité du christianisme, aussi rien ne sera fait pour leur rendre la vie plus douce, aucune humiliation ne leur sera épargnée ; mais il faudra cependant éviter que leur disparition n'enlève à la foi chrétienne un de ses meilleurs arguments ; c'est pourquoi l'on respectera leur vie. Néanmoins on prendra toute sorte de précautions pour les empêcher de contaminer par leur présence et par la contagion de leur exemple les chrétiens qui seraient tentés d'adopter leur religion. D'autre part, on accueillera à bras ouverts, on encouragera même à prix d'argent ceux des Juifs qui seraient tentés d'embrasser le christianisme. Tels furent les principes de la politique des papes à leur égard, ceux qui furent appliqués en Touraine par une série de conciles tenus à Tours ou dans la province ecclésiastique et auxquels prennent part les prélats de cette ville. Dès le ve siècle, ils apparaissent dans les canons d'un concile de Vannes présidé par S. Perpetuus, évêque de Tours ; on y interdit aux clercs de prendre part aux repas des Juifs [1] ; les barrières destinées à séparer les deux religions sont encore renforcées cinquante ans plus tard par le concile d'Orléans, qui prohibe sévèrement les mariages entre Juifs et Chrétiens [2]. Pendant plusieurs siècles, l'Église de Touraine est muette sur cette matière, mais avec le XIIIe siècle, elle recommence à s'inquiéter des progrès des Juifs, et le concile de Château-Gontier défend aux seigneurs de les nommer à aucune dignité, en particulier d'en faire des baillis ; précaution sans doute bien inutile,

[1] Concilium Veneticum actum a Sco Perpetuo Venetiis anno 465. Art. XII : Omnes deinceps clerici judæorum convivia evitent nec eos ad convivium quisquam excipiat, quia cum apud Christianos cibis communibus non utantur, indignum est atque sacrilegum eorum cibos a Christianis sumi. Maan, *Historia Ecclesiæ Turonensis* ; Augusta Turonum, 1667, in-folio, 2^e partie, page 11.

[2] Concilium Aurelianense cui interfuit Injuriosus Turonensis episcopus an. 533. Art. XIX : Placuit ut nullus Christianus judæam neque judæus christianam in matrimonio ducat uxorem, quia inter hujusmodi personas illicitas nuptias esse censemus ; qui si commoniti a consortio hoc se separare distulerunt, a communionis gratia sint sine dubio submovendi. Maan, 2e partie, page 17.

car on n'a pu encore citer un seul Juif arrivé à ces fonctions. Le même concile interdit aux Juifs de blasphémer et de donner leur témoignage en justice contre les Chrétiens [1]. Quelques années plus tard, le concile de 1236 défend de leur faire violence [2] ; enfin, en 1277, celui de Bourges leur interdit d'habiter les petites localités où ils entraînaient facilement à leur culte les chrétiens parmi lesquels ils vivaient et qui n'avaient point au milieu d'eux de théologiens capables de tenir tête aux Juifs [3] ; le concile ne faisait d'ailleurs qu'élargir et ratifier une disposition que la puissante abbaye de Saint-Martin avait déjà prise depuis longtemps et par laquelle elle empêchait les Juifs d'habiter les petits endroits sur lesquels s'étendait sa domination. Nous en avons encore un exemple pour un village du département actuel d'Indre-et-Loire, Longueil [4]. Enfin, une dernière préoccupation du clergé était de mettre à l'abri de la misère les Juifs convertis au christianisme ; il craignait que le besoin ne les fît retourner à leur foi première [5]. Là encore les vœux des conciles furent exaucés ; nous avons la preuve qu'en Touraine, comme ailleurs au XIIIe siècle, les rois de France entretinrent les Juifs convertis à raison de quatre deniers par jour [6].

[1] Concilium apud Castrum Gonterii sub Juhello Turonensi celebratum anno domini 1231. XXIX. De Judæis : Item districtius inhibemus ne Judæi efficiantur Ballivi nec eis contra fideles aliqua districtio committatur et si contra hoc factum fuerit deliquentes ad desistendum per censuram ecclesiasticam compellantur. XXX : Coerceantur etiam Judæi ne quid faciant vel decant in contemptum fidei Christianæ ac et blasphemie Salvatoris. XXXI : Quia novimus quod de testimoniis Judæorum contra Christianos proveniunt multa mala prohibemus destrictius ne testimonia judæorum contra Christianos admittantur de cetero. Maan, 2e partie, page 53.

[2] 1235 ou 1236. Concilium anno sequenti Turonibus coegebat quatuor decimcanones; editurus de fide judæis servanda quibus vim inferre nulli licitum cum Ecclesia Judæos ut ait sustineat, quæ non vult mortem peccatoris. *Gallia Christiana*, tome XIV, col. 110.

[3] Concilium generale apud Bituras celebratum in diocesi Turonensi (1277). De Judæis. De Judæis quorum perfidia plerumque simplices Christianos fraudulenter decipit et malitiose secum pertrahit in errorem sacro approbante concilio duximus ordinandum ut non nisi in civitatibus castris et aliis locis insignibus habitare præsumant, temporalibus locorum dominis ac vices gerentibus eorumdem districtius inhibentes ne Judæos ipsos permittant alibi quam in locis expressis superius habitare, ipsis adhoc, si rex egerit, a Diocesanis eorumdem locorum authoritate presentis concilii per censuram ecclesiasticam compellendis. Maan, 2e partie, page 209.

[4] Accord entre St Martin de Tours et le seigneur de Loches, mars 1215 : Nullus Judeus poterit manere in terra Ligoliensi. Teulet, *Layettes du Trésor*, tome I, p. 42.

[5] Concilium Turonense V, 1233. XIII : De conversis : Disponant Episcopi in suis diaocesibus qualiter de novo conversi erudiantur in fide et commode sustententur, sicut viderint expedire ne sub paupertatis prætextu ad vomitum redire cogantur. Maan, 2e partie, p. 56.

[6] Touraine, compte de la Toussaint 1299. Expensa Turonensia : Pro gagiis novem baptizatorum et liberorum Insulfi Fulizani a nativitate Johannis Baptiste usque ad Octabas Omnium Sanctorum VIxx VII diebus, 5 s. 3 d. per diem Ecclesiæ Pictavensi per diem..... 36 l. 2 s. 1 d. Ecclesiæ Pictavensi : pro locagio domorum suorum pro medio 57 s. 11 d. B. N., ms. latin 10365, folio 4.

A côté de ces mesures édictées par l'Église, il faut placer celles que prend le pouvoir civil ; elles semblent généralement destinées à fortifier les prescriptions ecclésiastiques ; en réalité, elles en diffèrent beaucoup ; dociles aux prescriptions de l'Eglise, quand elles favorisent leur intérêt, le seigneur et le roi savent fort bien s'en affranchir quand elles pourraient leur causer un préjudice matériel ; la législation civile des Juifs offre de ce fait un éclatant exemple. Aux yeux du seigneur, en effet, les Juifs étaient des machines à faire de l'argent, il fallait en avoir le plus possible, les garder de son mieux et tenter de prendre ceux des autres, quand on n'en avait pas. Déjà, par son ordonnance de 1230, saint Louis avait tenté de mettre fin à ces vols de Juifs que les seigneurs commettaient entre eux ; il n'y réussit guère si l'on en juge par les luttes que la royauté eut à soutenir en Touraine avec ses vassaux pour garder ses Juifs ; tantôt c'était un médecin juif du roi, passant par Châtellerault, que la vicomtesse de l'endroit faisait emprisonner sans motif et que le roi tentait de délivrer [1] ; tantôt c'était la propriété de deux Juifs que Philippe-le-Bel avait à disputer successivement à Jean II et à Pierre Ier, seigneurs d'Amboise ; le débat dura deux années [2] ; en vertu de lettres du Parlement, le seigneur d'Amboise s'était adjugé la propriété de ces Juifs, le roi recommande au bailli de Touraine de vérifier la valeur de ces lettres, de porter même la question à Paris devant les gens chargés des affaires des Juifs, et, pendant l'instance, d'empêcher le seigneur de passer sa mauvaise humeur sur Haquin et Bonzian ; le résultat du procès ne fut pas favorable au seigneur, les Juifs furent reconnus Juifs du roi, et le seigneur se vengea de la sentence portée contre lui en dépouillant ces malheureux de tout ce qu'ils avaient. Nouvelle intervention de la royauté ; cette fois Philippe-le-Bel, impatienté, déclare qu'il ne veut plus entendre parler de cette affaire et ordonne au bailli de protéger efficacement les deux Juifs en leur faisant rendre tout ce qu'on leur avait pris.

Si l'on se disputait en Touraine les Juifs avec cet acharnement, c'est qu'ils étaient une propriété d'un fort beau rapport. Là, comme partout, ils étaient serfs du roi ou du seigneur, suivant le territoire où ils étaient nés. Ce n'est pas le lieu de faire ici une longue démonstration, mais dans les rares textes où l'on traite de la condition des Juifs, le nom qu'on leur applique est celui de « servi ». Guillaume le Breton, d'une part, saint Thomas d'Aquin, de

[1] Pièces justificatives, n° 4.
[2] Pièces justificatives, n°s 8 et 9.

l'autre, les nomment ainsi, et quand saint Bernard veut qualifier la misérable situation des Juifs, c'est encore le mot servitus qui se trouve sous sa plume [1]. De cet état découle naturellement la conséquence suivante : Les biens du Juif sont à son seigneur : la coutume de Touraine rédigée en 1246 le déclare et elle en conclut que le Juif du seigneur ou du roi, par un privilège tout à fait curieux, alors même qu'il sera demandeur, sera jugé par son seigneur ou par le roi, propriétaire réel de ses biens [2]. La royauté profita de cet article si avantageux pour elle, et, quand les Juifs de Touraine furent chassés, en 1322, le roi se substitua à eux comme créancier et toucha tout l'argent que des chrétiens leur devaient. Cette opération rapporta à Charles-le-Bel plus de 2,000 livres, que le trésor royal encaissa, en dépit de l'interdiction réitérée par l'Église du prêt à intérêt [3].

La défense de laisser les Juifs habiter les petites localités ne fut pas mieux observée par les seigneurs. L'abbaye de Saint-Martin n'en voulait pas dans ses domaines ; le seigneur de Preuilly en avait, malgré la défense, et nous voyons, en 1233, son Juif Dieudonné en relations d'affaires avec l'abbaye de la Merci-Dieu [4].

Enfin, une dernière prohibition se retrouve dans le droit canon et le droit civil : celle de recevoir le serment des Juifs en justice. La coutume primitive de Touraine-Anjou l'ignore en 1246 [5]; les Établissements de saint Louis, compilation copiée en partie sur cette coutume vers 1273, l'introduisent, d'après le droit romain, dit le rédacteur, en réalité, d'après un canon du Concile de Tours de 1239, dont le texte se retrouve presque mot à mot dans les Établissements [6]. Mais là encore, le silence des documents nous permet de croire que cette prescription ne fut jamais observée, elle eût par trop gêné les transactions commerciales.

[1] An ideo non servus, quia non uni servus, sed omnibus ? Nulla turpior servitus graviorve quam servitus Judæorum quam quocumque se ierint post se trahunt et ubique dominos offendunt suos. Sci Bernardi, *De consideratione Libri V ad Eugenium papam*, livre I, ch. III. Éd. Migne, tome I, p. 732, n° 410.

[2] De plainte encort le Baron d'ome le Roi. Se aucuns hom estoit qui deust diners au Juif li Roi et Juis s'an fut clamez à la joutise le roi et li Bers en qui chastellerie li hom seroit en demandast la cort à avoir, se il bien le trovoit défendant, s'il n'en aurait-il point, car li mueble au juif le roi sunt au roi. *Et. de St Louis*, art. 132, éd. Viollet, tome II, p. 250-1.

[3] Pièces justificatives, n° 13.

[4] Pièces justificatives, n° 3.

[5] Publié par Viollet, *Etab. de St Louis*, tome III, p. 82.

[6] De Juif. Et einsinc se li bers avoit Juif qui se plainsist des homnes au vavassor en la cort au baron et li vavassor en demandast la cort a avoir il ne l'en aurait mie car tout li mueble au Juif sunt au Baron. Ici s'arrete le Texte de la coutume d'Anjou, les établissements, art. 133, ajoutent : *Et nus juis n'est receuz en nul tesmoignage encontre crestiens selon droit escrit ou Code :* De Hæret. et Mani. Lex. :

Cet antagonisme entre les deux pouvoirs, guidés, l'un par le sentiment religieux, l'autre par l'intérêt, permit aux Juifs en Touraine, comme en d'autres endroits, de vivre plus paisiblement que ne le laisserait croire l'examen trop rapide des textes de droit canon ou civil. Elle leur avait permis de s'établir en bien des lieux ; sans parler des communes rurales, on trouvait des communautés juives en dehors de Tours, à Loches, à Amboise, à Château-Chinon ; sur cette dernière, la plus importante au point de vue de l'histoire littéraire du Judaïsme, les documents ne nous ont rien appris, nous sommes donc forcés, à notre vif regret, de n'en rien dire.

A Tours, et c'est la meilleure preuve de l'antiquité de leur communauté, les Juifs étaient établis dans la plus ancienne partie de la ville, le Cæsarodunum des anciens, qui prit, au moyen âge, le nom de « la Cité » ; c'est là qu'on les trouve dès le XIe siècle ; leur juiverie, située au bord de la Loire, occupait l'emplacement de la rue actuelle des Maures, entre le vieux pont et la rue de la Caserne [1] ; elle ne laissait pas que d'être assez importante, au dire des documents, et contenait au moins une vingtaine de maisons ; en 1306, elle fut donnée à l'archevêque de Tours, et le clergé, qui officiellement poursuivait les Juifs, mais ne dédaignait pas de commercer avec eux quand ils étaient là et de s'emparer de leurs dépouilles quand ils étaient chassés, profita de cette expulsion. Trois prêtres au moins figurent parmi les sept ou huit détenteurs des maisons de la juiverie de Tours [2]. A Amboise nous avons vu, par l'histoire d'Haquin et de Bonzian, les Juifs installés dans cette ville à la fin du XIIIe siècle ; là aussi le roi tira quelque chose des Juifs, et vendit, en 1311, par l'intermédiaire de Nicolas de la Poterie, commissaire des affaires juives en Touraine, moyennant un cens de huit livres et cinq sous tournois de rente, les maisons qui avaient appartenu à Rousseau, à Gentile, sa femme, et à Moreau, leur fils, Juifs de la localité [3].

Loches possédait une communauté et une synagogue située dans la paroisse de Saint-Ours, au bord de l'Indre [4]. Une maison appartenant à cette communauté fut cédée, en juin 1308, à Ernaut de Mer, clerc, moyennant cinq sols de cens. Dans un autre endroit, situé sur la rivière d'Indre, à Chatillon, on vendit une

Quoniam Judices ou paragraphe Sed is quidam ou il est écrit de cette matiere. *Etab.*, art. 133, éd. Viollet, tome II, p. 251. Voir aussi note 20, *Décision du concile de Ch. Gontier*.

[1] Lelogeais, *Histoire des rues de Tours*, p. 81.

[2] Pièces justificatives, n° 12.

[3] Pièces justificatives, n° 11.

[4] Pièces justificatives, n° 10.

maison et un enclos appartenant à Croissant Castellon le Poitevin, Juif, pour 80 livres de monnaie courante [1].

Les communautés de Touraine se virent toutes dispersées par l'expulsion de 1306. Les Juifs quittèrent Tours, et probablement toute la Touraine, un jour destiné aux actes de fanatisme religieux, le jour de la Saint-Barthélemy (24 août 1306) [2].

III

Les Juifs étaient rentrés en Touraine, comme dans le reste du domaine royal, en vertu de l'ordonnance de 1315 qui les rappellait pour douze ans ; un des leurs, Morel d'Amboise, dont les biens auraient été vendus en 1308 à la requête du roi figurait parmi ceux qui étaient chargés de faire rentrer les dettes dues lors de l'expulsion [3]. L'année suivante, ils payaient au Trésor 2,700 livres pour leur part de la contribution de retour [4]. Ils jouirent de quelques années calmes ; vers 1319 [5], pourtant, ils eurent des difficultés avec une bande d'escrocs qui parcouraient le pays en prétendant les rançonner au nom du roi ; mais en 1320, tandis que leurs infortunés coreligionnaires d'Aquitaine et de Saintonge périssaient sous les coups des Pastouraux, ils restèrent sains et saufs ; ils allaient payer chèrement leur éphémère tranquillité.

En 1321, se produisit contre les Juifs de France une accusation grotesque, mais dont les conséquences furent terribles pour eux. On arrêta sur le territoire du seigneur de Parthenay, en Poitou, un lépreux porteur d'un paquet renfermant des produits bizarres ; on l'interrogea et l'on tira de lui la confession suivante : les Juifs devaient, d'accord avec les Lépreux, soutenus et encouragés par les rois de Tunis et de Grenade, dont les lettres sont encore aux Archives nationales [6], exterminer tous les chrétiens et se partager

[1] Arch. nat., registre JJ 44, n° 45, publié dans *Revue des Études juives*, t. II, p. 44.

[2] Hoc anno (1306) fuerunt ejecti omnes Judei de regno Franciæ et die in qua fuit festum Beati Bartholomæi exierunt de Turonis (*Chronicon Turonense abbreviatum*, publiée dans Salmon, *Recueil des Chroniques de Touraine*, Tours, 1854, in-8°.).

[3] Saige, *Histoire des Juifs du Languedoc*, Paris, 1881, in-8°, p. 330.

[4] Pièces justificatives, n° 13.

[5] Mandement aux baillis de Tours, d'Orléans et de Bourges d'arrêter une bande d'escrocs qui parcourent le royaume en disant aux Juifs qu'ils avaient commission de les poursuivre et de leur extorquer de l'argent (3 mars 1319), Boutaric, *Actes du parlement*, tome II, n° 5713.

[6] Arch. nationales, Layette J. 427, n° 18. Analysées dans *Inventaire du Musée des Archives nationales*, Paris, 1872, in-4°, n° 328, p. 182.

ensuite le royaume. Ils empoisonneraient, à cet effet, les puits et les fontaines, sachant bien qu'ils ne pourraient infecter les eaux courantes. La mixture dont ils se servaient était un mélange d'urine, de sang humain et de deux ou trois herbes dont les noms sont inconnus ; suivant d'autres auteurs, le poison se composait de têtes de couleuvres, de pattes de crapauds et de cheveux de femmes. Les auteurs de ces méfaits furent cruellement punis en Touraine, en Poitou, en Guyenne ; à Chinon, en un seul jour, on en brûla cent soixante ; les autres, moins coupables, furent condamnés à cent cinquante mille livres d'amendes.

Tel est le récit des chroniques générales, des chroniques de Saint-Denis, de Guillaume Saint-Victor, du continuateur de Gérard du Fraischet, du continuateur de Nangis, etc. [1] — La chronique locale est déjà moins précise ; elle connaît l'accord des Juifs et des lépreux pour empoisonner les fontaines, mais elle ne sait rien de l'intervention du roi de Grenade ; d'ailleurs, ajoute l'auteur anonyme, démontrant par cela même l'inanité de ses accusations, grâce à l'appui de Dieu, aucun Chrétien ne but de cette eau empoisonnée, aucun ne périt ni n'eut le moindre mal [2].

Passons, enfin, à l'examen des documents émanés de la royauté : ils ne sont pas très nombreux, voici ce qu'ils nous apprennent. Le jeudi 11 juin 1321, jour de la Saint-Barnabé, les Juifs de Tours furent arrêtés, sous l'inculpation probablement d'avoir empoisonné les fontaines [3]. Le Parlement, trois ou quatre jours plus tard, condamna la communauté des Juifs de France à cent cinquante mille livres tournois ou cent mille livres parisis d'amende [4].

[1] *Recueil des historiens de la France*, tome XX, p. 658 et 659, 705 ; tome XXI, p. 56 et 673.

[2] 1321. Hoc anno combusti fuerunt leprosi et Judæi eo quod Judæi cum leprosis pactum fecerant ut ipsi leprosi ponerent venena in fontibus et puteis ut sic Christiani, ex aquis talibus potantes et allia edentes, morte intempestiva interirent et sic factum fuit, sed virtute divina nullus christianus ex potatione aquarum mortem sustinuit neque malum. *Chr. Tur. abbr.*, Salmon, p. 198.

[3] Pièces justificatives, n° 14.

[4] C'est évidemment à cette condamnation que fait allusion le mémorial A de la Chambre des comptes cité par Brussel, *Traité de l'usage des fiefs*, p. 608, et par les *Historiens de la France*, tome XXII, p. 758 : *Et l'an mil ccc vint es octaves de la Penthecoste..... lesquels Juifs de Paris et de la viconté furent taxés à paier pour leur portion des c. vn livres parisis en quoi la communauté des Juifs fut condempnée* V. M. III^c *l. p.* La date donnée par le *Mémorial* est évidemment fausse : dans les comptes contemporains, qui sont assez nombreux, on ne trouve pas trace d'amende en 1320, tous, au contraire, mentionnent l'amende de 1321. En voici quelques exemples : *De bonis Judeorum Suessionensium pro portione sibi imposita de 100,000 l. p. ad quas communitas Judeorum extitit condempnata per gentes parlamenti anno 1321.* « JOURNAL DU TRÉSOR, de 1322 à 1327. A. N. K K[1], P. 253. » *De bonis Judeorum Ballivie Ambianensi in deductionem de 100,000 l. p. ad quas Communitas Judeorum extitit condempnata per gentes parlamente anno 1321* (K K[1], p. 365). On pourrait multiplier

C'est sans doute à cette époque qu'eut lieu à Chinon l'horrible exécution rapportée par les chroniques ; la royauté tira des dépouilles des victimes, dans la seule province de Touraine, plus de deux mille livres. Un mois plus tard (21 juillet 1321), un mandement adressé aux baillis et sénéchaux de différentes provinces leur ordonnait de faire le procès des Juifs accusés d'empoisonnement, l'affaire traînait encore en février 1322, et la même année, à une date inconnue, le roi ordonnait aux baillis de Senlis, Vitry, Tours et Bourges, de faire rentrer dans les caisses du Trésor l'argent provenant des cent cinquante mille livres d'amendes et des biens des victimes [1].

Si nous résumons les renseignements qui nous sont fournis par les actes officiels, nous trouvons ceci : l'arrestation des Juifs de Tours eut lieu au mois de juin 1321, la condamnation à 150,000 livres d'amende fut prononcée le 14 ou le 15 du même mois, et c'est seulement au cours du procès en juillet que put être produite la lettre du roi de Grenade, adressée aux Juifs de France à la date du 2 juillet 1321, postérieure non seulement à l'arrestation des prétendus coupables (11 juin 1321) de Tours, mais même à la condamnation à l'amende de 100,000 livres parisis ou de 150,000 livres tournois, et peut-être même aux exécutions de Chinon. Tout cela indique que la lettre dut, comme 200 ans plus tôt celle des Juifs d'Orléans au calife, être fabriquée pour justifier la continuation des poursuites (21 juillet 1321) et les exécutions qui s'ensuivirent. La royauté avait été certainement excitée à continuer le procès par les bénéfices énormes qu'elle en avait déjà retirés. Plus tard sentit-elle le rôle odieux qu'elle avait joué dans toute cette affaire ? Il serait téméraire de l'affirmer. Mais les registres officiels de la Chancellerie (série *JJ* des Archives nationales) ne contiennent pas un seul des ordres qui furent donnés à l'occasion de ce drame sanglant, et c'est à l'aide seulement de mémoriaux de la chambre des comptes et de pièces de comptabilité qu'on peut déterminer la responsabilité de Philippe V et de Charles-le-Bel dans ces meurtres judiciaires.

Au mois de juin 1322, le jour de la Saint-Jean-Baptiste [2], les Juifs quittaient encore une fois la France : ceux de Touraine depuis

ces citations, le registre K K[1] renfermant plus de cent indications du même genre. Celles-ci suffisent à prouver qu'il n'y eut pas d'amende contre les Juifs en 1320 et que la condamnation de 1321 dut être prononcée à l'Octave de la Pentecôte de cette même année (Dimanche 14 ou Lundi 15 juin 1321).

[1] Pièces justificatives, n° 15.

[2] Tempore quo Judæi banniti sunt de regno Frrancie scilicet a Festa nativitatis Beati Johannis Baptiste CCCXXII (Brussel, p. 622).

leur arrestation (11 juin 1321) et l'auto-da-fé de Chinon s'étaient dispersés. C'est ce que prouve surabondamment l'enquête que nous publions et qui contient les doléances du fermier de l'enregistrement de Tours, Moricet Sadan [1]. Au mois de juin 1320, il avait pris à ferme le sceau et l'enregistrement de Tours pour trois ans moyennant huit cents livres ; il comptait parmi ses revenus cent livres à percevoir des Juifs tous les ans, et encore, dit-il, « ils ne faisaient que commencer à passer grosses besoignes », et il ajoute que, s'il avait pu prévoir que, moins d'un an après, les Juifs seraient chassés, il aurait refusé de se charger de cette entreprise. C'est ce que viennent affirmer tous les témoins qu'il cite : Jean Sarrazin, clerc, âgé de vingt-six ans, Martin d'Amboise, bourgeois de Tours, âgé de quarante-cinq ans, Nicolas Foubert et Renaut Engelard. Le pauvre Moricet obtint-il la restitution d'une partie de son argent ? Les documents ne le disent pas et la chose semble peu probable. En tous cas, sa plainte n'eut pas pour effet de faire revenir les Juifs à Tours : ils avaient quitté la ville pour jamais.

LUCIEN LAZARD.

PIÈCES JUSTIFICATIVES

NOTES SUR LA DATE DE QUELQUES PIÈCES JUSTIFICATIVES.

Quelques-unes des pièces justificatives (nos 4, 5, 8, 9) sont empruntées par nous au ms. latin 4763 de la Bibliothèque Nationale, qui est un formulaire à l'usage des Chancelleries et des Notaires, rédigé dans la première moitié du XIVe siècle. Les pièces qui le composent, prises par l'auteur dans des recueils de chartes royales ou seigneuriales, ont été, suivant l'usage du moyen âge, privées de leurs clauses initiales et finales et n'ont gardé que les exposés et les dispositifs. — Voici les indices qui nous ont servi à dater ces documents.

Le no 4 mentionne une vicomtesse de Châtellerault : la seule que l'on connaisse est une certaine Clémence, vicomtesse de 1240 à 1268 [2] : la pièce doit donc être placée entre ces deux dates.

[1] Pièces justificatives, no 14.
[2] Lalanne, *Histoire de Châtellerault*, 1859, 2 vol. in-8o, tome Ier, p. 230.

Quant aux nos 8 et 9, ils se rapportent à un différend entre le roi et les seigneurs d'Amboise. — Les actes, comme tous ceux du recueil, sont de la seconde moitié du XIIIe siècle ou de la première du XIVe siècle. Le second de ces actes mentionne ce fait qu'entre la publication du premier ordre royal et celle du second le seigneur d'Amboise était mort, laissant sa terre à son fils. Dans l'époque qui nous occupe, ce fait se produisit trois fois, en 1274, 1303 et 1322 [1]. — En 1274 les « gentes deputati ad negocia Judeorum » dont parle la pièce n° 8 n'existaient pas encore, ils ne furent établis que sous Philippe-le-Bel. En 1322, il n'y avait plus de Juifs en Touraine : les deux actes se placent donc, le premier vers la fin de la vie de Jean II d'Amboise mort en 1303, le, second à l'avènement de son fils Pierre Ier, vers 1303 ou 1304. — Quant à la pièce n° 5, aucun indice ne nous permet de la dater.

L'enquête sur l'expulsion des Juifs de Tours (n° 14) ne porte pas non plus d'indication chronologique, mais il semble bien, d'après de nombreuses dépositions, qu'elle a été rédigée au moment où le bail du fermier de l'enregistrement de Tours prenait fin (24 juin 1323), c'est-à-dire à la fin de l'année 1323 ou au commencement de l'année 1324.

I

1119.

Cession par Louis VI, à l'abbaye de Saint-Martin de Tours, des droits que la reine Bertrade avait eus sur les Juifs de cette ville.

(Bibl. nat., collecti n de Touraine, tome IV, n° 1395.)

In Nomine Sancte et Individue Trinitatis Ludovicus dei propitiante Clementia Francorum rex..... Odo Beati Martini patroni nostri decanus, Fulcherius cantor, Sicardus magister scolarum cum quibusdam concanonicis suis vice totius capituli rogantes ac obnixe deprecantes quatenus ad remedium animæ nostræ predecessorum que nostrorum communi capitulo B. Martini ecclesiam Scti Petri extramurum quæ modo Puellarii dicitur et Burgum qui ejusdem Ecclesiæ juris videbatur..... quicquid etiam Bertrada regina à Philippo patre nostro in pago Turonico tenuit et possedit videlicet partem quam in porta Sci Cincii habebat et in teloneo et in JUDEIS in ponte et in aqua redderemus atque donaremus. Quatenus etc... Actum... anno incarnati Verbi 1119° regni nostri 12°.

[1] Cartier, *Essai historique sur Amboise*, Poitiers, 1842, in-8°, p. 13.

II

1141.

Enquêtes sur les Juifs de Tours.

(Archives nationales, carton J. 746, rouleau n° 1.)

1°

La Terre Mon Seignor Saint Martin don Chasteau Nuef.

Li juef de la cité doivent au roy xxx souz a Pasques e demée livre de poivre, et demée livre a Naau, et il i ont leur livreison à Pasques et a Naau dous pains et plain pichier de vin et une pièce de char.

2°

Juillet 1190.

Enquête sur les coutumes de Tours, entre Richard Cœur de Lion et Philippe-Auguste.

(Archives nationales, carton J. 746, rouleau n° 1.)

De 60 solidis quos Judei civitatis debent in Pascha, Ecclesia Beati Martini debet habere in portu sancti Cyrici 30 s. Tantum debet habere Ecclesia quantum comes.

Le même texte se retrouve dans une enquête de 1211, carton J. 746, n° 2.

III

Juin 1233.

Geoffroi, seigneur de Preuilly, confirme une cession de biens faite par son juif Dieudonné à l'abbaye de la Merci-Dieu.

(Bibl. nat., collection de Touraine, tome VI, n° 2743.)

Universis presentes litteras inspecturis Gaufridus dominus de Prulliaco salutem in domino.

Noverit universitas vestra quod *Deodatus judeus meus de Prulliaco* in mea presentia constitutus decimas et terragia de Plein Martin et redditus Gaufridi Fabri et Petri Fabri fratrum, Ioannis de Buxeria et Petri Doria que omnia a Jokerando Asini milite habebat nomine pignoris obligata, cum idem Joscerandus predicta terragia et decimas et redditus prelocutos Abbati et conventui de Misericordia Dei cisterciensis ordinis in elemosinam donavisset eidem Abbati et conventui [*concessit*].

Actum anno domini 1233 mense junii.

IV

Entre 1240 et 1268.

Ordre au bailli de Tours de faire relâcher le médecin juif Vignet, que la vicomtesse de Chatelleraut avait illégalement arrêté.

(Bibl. nat., ms. latin 4763, c, f° 89, v°.)

Ballivo Turonensi salutem.

Accepimus quod dilecta et fidelis nostra Vicecomitissa de Castro Heraldi aut ejus gentes, ipsa ratum habente, Vignetum medicum judeum nostrum per terram ipsius vicecomitisse, in diocesi Pictavensi transitum facientem absque causa rationabili ceperunt. Et ipsum captum detinent quominus injuste. Quare mandamus tibi quatenus si tibi constiterit ita esse, præfatam Vicecomitissam ad restituendum et deliberandum nobis dictum Judeum previa ratione compellas.

V

Date inconnue.

Ordre au bailli de Tours d'enregistrer une donation faite à un Juif de la Baillie

(Bibl. nat., ms. latin 4763, fol. 85, v°.)

Ballivo Turonensi Salutem — Mandamus vobis quatenus donationem bonorum et rerum aliarum quam dictus Joie filius magistri *Ketinis* (?) de Trecis Mouseti fiio Mousseti de Noire judei fecisse dicitur prout de dicta donatione nobis constiterit et eam rite et juste factam fuisse noveritis et in litteris prepositure Turonensis super hoc certificetis ut dicitur plenius firmiter teneri. Impedimentum si quod, notatis enotandis, in premissis indebite noveritis appositum, facientes ut justum fuerit amoveri.

VI

8 décembre 1288.

Ordonnance de Charles II, roi de Sicile et duc d'Anjou, expulsant les Juifs du Maine et de l'Anjou.

(Bibl. nat., collection de Dom Housseau, tome VII, n° 3362.)

Karolus Dei gratia Rex Jerusalem Siciliæ, ducatus Appuliæ et principatus Capue, princep Achayie, Provinciæ et Forcalquerii comes..., comitatuum Andegaviæ et Cenomaniæ qui, Deo volente, nostro subeunt regimini conditiones et mores diligenti inquisitione

habita propensius agnoscentes invenimus statum dicte terre. Et comperimus multis enormitatibus et dehonestatibus Deo odibilibus et fidei christiane abominabilibus subjacere : in multis siquidem locis ipsius terræ plerique Judæi vivificæ crucis totiusque Christianitatis inimici inter Christianos passim et publice commorantes plures utriusque sexus eorum qui Christiana professione censentur a via veritatis deviantes perfide subverterunt et adhuc subvertere amplius nitebantur omnes quos poterant, bonis mobilibus et immobilibus exquisitis fallaciis usurarum voragine spoliantes et mendicare turpiter compellentes, et quod horribilius est, cum multis mulieribus Christianis se nefarie commixebant. Propter quæ... omnes singulosque Judeos masculos et fæminas adultas, impuberes et infantes, cujuscumque sexus conditionisve fuerint, ubicumque fuerint progeniti ac etiam educati a prædictis nostris Andegaviæ et Cenomaniæ comitatibus expellemus, expellique præcipimus et a locis omnibus et singulis comitatuum eorumdem non solum pro presenti tempore sed et omni in posterum tam nostris quam successorum nostrorum... Et quia accidente consensu reverendorum in christo Patrum Dominorum Nicolaii Andegavis, Durendi Namnetensis Episcoporum Capitulorumque dictorum locorum, nec non Capitulorum Cenomanensis, Pictaviensis, Sancti Martini Turonensis Abbatum, hospitaliorum templariorumque, Comitum, Baronum, militum etc. nobis graciose sine debito est concessum, ut uno per alium computato a quolibet foco tres solidos semel tantum, et a quolibet serviente mercedem sex denarorium semel duntaxat, ad aliquam emolumenti ejus quod amittimus pro expedicionibus prælibatis recompensationem percipere et habere debeamus, juxta tractatus cum eis habitas per dilectum et fidelem nostrum Mauricium dominum de Credonio senescallum et vicarium nostrum in comitatibus predictis. Datum Andegavis anno domini 1288°, die 8ª decembris, IIIª indictione regnorum nostrorum anno quinto.

VII

Lundi 19 juin 1301.

Lettre de Regnauld, archevêque de Tours, confirmant celle de Pierre, son prédécesseur, au sujet du cimetière des Juifs de la ville, et permettant aux Juifs d'y entretenir un gardien.

(Arch. nat., carton J. 176, n° 18.)

Universis presentes litteras inspecturis et audituris Reginaldus dei gracia archiepiscopus Turonensis, Salutem in Domino. Noveritis nos vidisse litteras bone memoriæ Petri quondam Archiepiscopi Turonensis predecessoris nostri sigillo ipsius sigillatas non abolitas non cancellatas nec in aliqua sui parte viciatas ut prima fuit apparebat, formam que sequitur continentes.

Texte de la lettre de Pierre [1] :

Post multas vero altercaciones inter nos ex una parte et Judeos dicte Turonensis diocesis de quibus fit mentio in litteris supradictis ex altera habitas super aliquibus articulis in dictis litteris contentis et specialiter super ponendo seu mittendo hospitem in cimiterio Judeorum de quo in dictis litteris fit mencio, litteras predicti predecessoris nostri et contenta in eis confirmamus et approbamus et rata in posterum esse volumus atque firma, declarantes predictos Judeos posse ponere in cimiterio predicto Judeorum hospitem nomine suo et habere christianum legitimum et bone fame qui nobis quotiescumque voluerimus juramentum prestabit quod in custodia dictorum cimiterii terre domus et vinee honeste se habebit nec sustinebit inibi aliquid fieri inhonestum. Et promittimus bona fide nos et successores nostros contra hoc non venire. In quorum omnium testimonium et munimen sigillum nostrum presentibus duximus apponendum. Datum apud Larcayum die lune ante festam Nativitatis Beati Johannis Baptisti anno Domini millesimo tricentesimo primo.

VIII

Vers 1303.

Ordre au bailli de Tours de revendiquer pour le roi les Juifs Haquin, Bonsian et Morel d'Amboise, dont le seigneur de la ville s'était emparé.

(Bibl. nat., ms. latin 4763, fol. 55.)

Cum Haquinus Bonsian d'Amboise et Morellus ejus filius judei sint judei nostri originales et justiciabiles ac eorum antecessores ab antiquo fuerint, prout per gentes nostras super hoc fuimus plenius informati, nichilominus dominus d'Amboise virtute quarundam litterarum a Curia nostra, veritate tacita, obtentarum ut dicitur dictos Judeos suos justiciabiles fore et sibi apparere eosdem nititur in nostri prejudicium indebite ac de novo. Quare mandamus tibi quatinus virtute talium litterarum sic veritate tacita impetratarum vel impetrandarum non permittas ipsos Judeos nostros prefato Domino d'Amboise apparari vel eosdem per ipsum occasione hujus pregravari aut molestari. Si vero predictus dominus d'Amboise contra ipsos Judeos super hoc questionem monere voluerit, partes ipsas Parisius coram nobis vel coram gentibus nostris ad negocia Judeorum deputatis a nobis donec tamen a dicto domino super hoc fueris requisitus adjornare non omittas ut auditis hinc inde rationibus fiat inter predictas partes justicie complementum.

[1] Publiée dans Teulet, *Layettes du Trésor des Chartes*, t. II, n° 4215.

IX

Vers 1304.

Ordre au bailli d'Amboise de protéger Haquin, Bonsian et Morel, juifs du roi, dont le seigneur de la ville s'était emparé et de les remettre en possession de leurs biens.

(Bibl. nat., ms. latin 4763, fol. 72 r°.)

Ballivo Turonensi Salutem — Mandamus tibi et præcipimus quatinus mandatum nostrum tibi seu predecessori tuo factum per nostras patentes litteras sicut intelleximus, pro Haquino Bonsian de Ambroisia et Morello ejus filio judeis nostris contra dominum de Amboisia et ejus filium secundum quod in dictis litteris videris contineri, taliter facias et compleas, ne de cetero per tuum defectum super hoc ad nos referatur querela. Et si filius dicti domini de Ambasia defuncti ad ea se opponere voluerit contra dictos Judeos nostros, notatis que fuerint enotanda, auditisque rationibus hinc et inde dictis Judeis mature complementum justicie exhibeas, prout ad te noveris pertinere, dictosque Judeos in suis justis saisinis et possessionibus hereditatum suarum in quibus ipsos inveneris notatis enotandis, manuteneas ipsosque et manifestis violentiis, injuriis offensionibus et novitatibus indebitis custodias et defendas ut justum fuerit et ad te noveris pertinere, non permittens eisdem aliquas indebitas fieri novitates.

X

Tours, vendredi 21 juin 1308.

Prise et cens par Ernaut de Mer d'une maison ayant appartenu à la Communauté des Juifs de Loches.

(Arch. nat., Layette J. 175, n° 23.)

Saichent tuit présens et à venir que Ernaut de Mer, clerc a confessié en droit en la cour le Roy à Tours que il a pris et recehu à gré à héritage à soi et à ses hers de maistre Guillaume de la Poterie clerc nostre seignor le Roy establi es besoignes des Juex en Torenne, en nom doudit notre seignor le Roy une meson o le courtil qui y est et o les apertenances d'icelle meson seant sur le parvis de Loiches en la paroisse de Saint-Ors de Loches, laquelle meson fut au commun des Juex de Loches, joignant à la meson ou fu l'escole das Juex d'une partie et à un ruisseau d'Eindre d'autre partie, à avoir à tenir pour cinc sols de monnaie courante d'annuel et perpétuel cens, de laquelle prise ledit Ernaut se tient pour bien paiez pour soi et pour ses hoirs asdiz cinc sols de cens. Lesquelx cinc solz de cens ledit Ernaut promet à rendre tant pour soy quant pour ses hers et pour les

possessors qui pour le temps tendront lesdites choses prises que il establit pour soi en tot cest fait audit notre seignor le Roy et à ses hers et à ceux qui ont et auront cause de lui à Loiches à la Saint-Micho chascun an a mes toz jour, et l'amende pour chascun deffaut par la costume de la terre en li garantissent à lui et à ses hers lesdites choses prises o leurs apertenances. Et de tot ce tenir, garder, sigre acomplir et enteriner per toz articles einsi que cist dessus est dit et de non venir encontre, ledit Ernaut oblige soi et ses hers et especialement lesdites choses prises et tot l'amendement qu'il y fera et généralement toz ses autres biens moibles et immoibles ou que il soient présenz à venir. Et renonçant en tot cest fait le dit Ernant à tote exception de mal de fraude...

Ce fut fait à Tours et adjugié a tenir par le jugement de ladite Court le Roy, ledit Ernaut présent et consentant et scellé à sa requeste dou seau de ladite Court le Roy, en tesmoing de vérité, le vendredi d'avant la Nativité de Saint-Jehan-Baptiste l'an de nostre Seignor mil trois cent et oit. J. LE HAUT.

XI

Tours, 1311.

Prise et cens, moyennant huit livres cinq sous tournois, par Marion la Rotière d'Amboise des maisons ayant appartenu à Rousseau, Gentile et Moreau, juifs de cette ville.

(Arch. nat., Layette J. 175, n° 24.)

Saichent tuit presenz est à venir que Marion la Rotière d'Ambaex a confessié en droit en la court le Roy à Tours qu'elle prinst et receut à gré despiecea à héritage à soy et à ses hers de nostre Seigneur le Roy cest dessus dit par Nicholas de la Poterie clerc député en celui temps as négoces tœchenz les biens des Jues en la baillie de Tours et en ressort, a oict livres et cinq solz de tournois d'annuel et perpetuel ferme ou rente frais et quittes, les maisons qui furent feu Rousseau de Ambaeze et Gintils sa femme et Moreau lor fils Juex seanz a Ambaeze, joute la meson aux hers feu Guillaume de la Tor d'une partie et joute la meson Lorenz de Beze et Perroeche sa femme d'autre partie, et une autre meson qui fut auxdiz Juex seant auxi a Ambaeze joute ladite meson ausdiz Lorenz et Perroeche d'une partie et joute la meson Johanne Labrunete d'autre partie, desquelles mesons cest dessus devisées que ladite Marion a prises si comme dessus est dit et tient, que les fonz et les autres apertenances d'icelles mesons dudit nostre seignor le Roy à ladite ferme ou Rente icelle Marion se tient pour bien paiee pour soi et pour ses diz hers et pour ses successors à ladite ferme ou rente. Laquelle ferme ou rente c'est a savoir lesdites oict livres et cinq solz de tournois, elle est tenue et promet en bonne foy tant pour soy, quant pour ses hers et pour ses

successors qui pour le temps tendront les mesons cist dessus devisées et leurdites apertenances, rendre et parfere en lors despenz à Tours audit nostre Seignor le roy ou à ceux qui de par lui seront establiz a recevoir les en ceste manière : c'est à savoir à la Nativité Saint-Jehan-Baptiste quatre livres dous solz et sex deniers, et à Noel autres quatres livres dous solz et sex deniers : ladite monnaie franches et quittes chascun an des ores d'avant a mestre az jours et a rendre o tout ce, en nom doudit nostre Seignor le Roy et pour luy tous les autres devoirs acoustumez a rendre, des devant dites mesons ainsi prises et de lors dites apertenences, aux personnes à qui il sunt dehuz as leus et aux termes acoustumés par tout le temps qui est à venir, et de tout ce sigre tenir, acomplir et enteriner par toz articles et de non venir encontre, ladite Marion oblige soi et ses hers et espéciaument tout l'amendement qu'elle fera ou mettra es devant dites mesons qu'elle a prises et en lorsdites apertenences et lesdites mesons a toutes les apertenences expressement, et généraument touz ses autres biens moibles et immoibles ou que il soient, presenz et avenir. Renoncant etc... Ce fut fait à Tours et adjugié à Tours par le jugement de ladite cour le Roy, ladite Marion présente et consentant, et fiencie d'icelle Marion de non venir encontre, le Mercredi empres les oictieves de Paques l'an de mil ccc et unze. De la vente.

XII

Aoust 1314.

Aveu à l'Archevêque des maisons de la Juiverie de Tours.

(Bibl. nat., N. l., 1217, Cartulaire de l'Archevêché de Tours, p. 311 à 314.)

Item ouit sols de cens que Berthelemer de la Guerche prestre me doit sur sa maison de la Jueverie. Item cinq deniers et maille d'une partie et un denier et un pesi d'autre partie des mesons que Haquin le Juef fils Cressent le Juef soloit tenir en la Juerie de Tours en la mestre rue de Tours.

Item 3 mailles et un pesi que l'en me doit sur la veerie de la meson que Joce le Juef soloit de tenir de Baron en ladite Jueverie.

Item cinq deniers de cens que l'en me doit sur la meson audit Joce, lesquelx me sont paiés par les successeurs au feu Abbé.

Item trois mailles de cens que Guillaume Arrablat me doit de messons ou demeure monseigneur Jouffroy Bodin, assises en la Juefverie. — Item cinq sols de cens que l'on me doit sur les maisons Guillaume de la Ferriere prestre assises en la Jueverie de Tours.

Item doze deniers que les hoirs feu Ronier de Nantes me doivent de leurs mesons de la jueverie.

Item cinq souls de cens que Johan Aubert me doit assis sur une maison qui est en la jueverie qui fut feue Guille de [ ]

Item ouit deniers de cens que Archambaut Chapelain doit de sa meson de la jueverie.

Item quatre deniers de cens que le frater me doit de sa meson de la jueverie.

XIII

1316-1322.

Extrait de comptes relatifs aux Juifs de Touraine.

(Bibl. nat., ms. fr. 20685, f° 148.)

Compotus Thesauri de termino S^is^ Johannis Baptiste 1316.
Recepta communis Turonensis

De compositione facta per gentes Regis Domini Ludovici cum Judeis qui fuerunt a Regno expulsi anno 1306, super regressu dictorum Judeorum ad regnum..... 2,700 l.
29^a^ maii et ultima junii

1322.

Extraits du journal du Trésor (1322).

(Arch. nat., KK 1.)

Compte de la St Jean.

[Page 11] Jovis 18^a^ die Februarii 1321 (1322 n. s.)

De bonis et debitis Judeorum Ballivie Turonensis levatis in deductione de 150,000 l. t. in quibus condempnati fuerunt Judei de regno in parlamento ultimo preterito pro quibusdam certis ab ipsis commissis pro Vincentio Saillenbien receptre ballive Turonensis ..... 276 l. 13 s. 7 d. t.
computata per se super executionem Regis Philippi magni.

[Page 50]. Veneris 16^a^ Aprilis.

De bonis Judeorum justiciatorum in ballivia Turonensi pro crimine eis imposito de potionibus positis in aquis et fontibus pro Vincentio Saillentbien, receptore dicte Ballivie..... 423 l. 6 s. 7 d. t.
computata per se in stellis, quolibet pro quatuor denariis super executione regis Philippi magni.

[Page 58]. Martis 11^a^ Maii.

De bonis Judeorum in Ballivia Turonensi per Ballivium dicte Ballivie pro criminibus sibi impositis, justiciatorum seu combustorum pro Vincen-

tio Saillentbien receptore Ballivie..... 300 l.
in stellis, pro quatuor denariis pro quolibet computatæ per se super executione regis Philippi magni.

Compte de Noel 1322.

[Page 139]. Lune 19ª die Julii.

De bonis Judeorum justiciatorum in Ballivia Turonensi pro crimine potionum eis imposito et probato vel confesso..... 400 l. t.
per receptorum dicte Ballivie Vencentium Saillentbien.

[Page 221]. Martis 14ª die decembris.

De bonis Judeorum justiciatorum Ballivie Turonensis pro receptore ibi Vincentio Saillentbien.. 1,000 l. t.
in monetis sequentibus, videlicet in 76 florenis ad agnum et ad reginam quolibet pro 15 s. 4 d. p. — 120. de Florencia, pro 13 s. 4 d. p. — 10 ad maciam pro 23 s. 4 d. p. — 123 l. stellingis pro quolibet 4 den. p. — et in parvis pruvinis 231 l. 17 s. p. — et in nova moneta regis 124 l. 13 s. 8 d. super rege.

XIV

Vers 1324.

Enquête sur les dommages causés au fermier du sceau et de l'enregistrement de Tours par l'expulsion des Juifs de cette ville en 1321.

(Bibl. nat., ms. français 25994, nº 304.)

Jehan Sarrazin clerc de l'aage de 26 ans ou environ tesmoing jure et dit par son serment qu'il set bien que ledit Morice Sadan prit la ferme de l'émolument du scel et de l'escripture de Tours à la feste Saint-Jehan-Baptiste l'an 1320 jusques de 3 années prochennes d'ilecques ensigans, et set bien que ladicte ferme lui coustait durant iceluy terme 800 livres et set bien que les Juifs qui lors vivaient valoient moult grant chouse audit émolument chascun an et dit ledit clerc que chouse commune et verite est que lesdiz Juifs furent pris environ la Saint-Barnabé l'an 21 prochènement ensigant ladite feste de Saint-Jehan et croit fermement ledit clerc que ledit Morice ot bien de domaige à ladicte escripture par la prise desdiz juifs par l'espace dou temps qu'il avait enquoures à tenir ledit émolument emprès la prise d'iceulx Juifs, chacun an de 100 livres ; et croit bien que il ne l'eust pas pris se il ne cuidast que l'en leur eust lessé fère leurs contraux ainsinc que par avant. Et dit que tant eussent-il bien valu audit émolument chascun an mesmement comme yceulx Juifs ne faisoient que commencer à passer grosses besoignes et n'estoit

l'un jour par l'autre que yceux Juifs ne valussent audit émolument 5 sous ou plus, si comme ledit clerc qui a présent est juré de ladite escripture a veu sur les registres.

Martin d'Amboise, bourgeois de Tours de l'aage de 45 ans ou environ tesmoing, jure etc et diligemment examiné sur les chouses dessus dictes, dit par son serment que l'an 320 il set que Moricet Sadan prist l'emolument dou scel et de l'escripture de Tours à 800 livres, et dit que l'an ensigant environ la Saint-Bernabé que les Juifs furent pris. Requis se il set combien ledit Moricet perdit le temps que les Juyfs morirent, par chascun an 100 livres et plus si comme li semble, et dit que encoirs ne fesoient-il que commencier, quant il furent pris, de prester grossement.

Nicolas Foubert de l'aage de 40 ans tesmoing jure et diligemment examiné requis sur les chouses dessus dictes, dit par son serment que il set que Morice Sadan acheta l'emolument dou seau et de l'escripture de Tours à la Sainct-Jehan l'an 20 que les Juyfs renaient à Tours et dit que il furent pris environ la Trenité ensuf, que ledit Morice avoit enquour à tenir la dicte escripture 2 ans et que par chascune année que les Juyfs furent mis à exécution l'escripture valit meins 100 livres et plus, pour ce que il .commencoient à faire les granz prez.

Renaut Engelart clerc de l'aage de 50 ans ou environ, tesmoing, jure et diligemment examiné sur les chouses dessus dictes, dit par son serment que Morice Sadan acheta l'emolument et touz les profiz dou seau et de l'escripture de Tours apertenans au Roy nostre sire à la Saint-Jehan-Baptiste qui fut l'an 1320, à recevoir et fère siens touz yceux émoluments des la dicte feste jusques à 3 ans accomplis et achevez pour le priz de 800 livres pour lesdiz 3 ans. En temps douquel achat Juyfs estoient à Tours, demorans et prestoient et fesoient moult de contraz et plusieurs sur lectres dou Roy nostre sire dont grant profit appartenoit et devoit appartenir audit Moricet, lesquiels Juyfs furent pris de par le Roy nostre sire à la Saint-Barnabé prochain ensigant ou environ, si que en 2 ans et tant comme il a des la Saint-Barnabé jusques à la Saint-Jehan-Baptiste se faillit, que le dit Moricet n'ot perfectement l'émolument des lettres desdiz juyfs, si que par cestuy tesmoing qui parle dit et croit par son serment que si ledit Moricet eust eu et reçu par les 3 ans dessusdiz l'émolument et le profit des lettres desdiz Juyfs, que bien li eussent valu par chascun desdiz 3 ans 100 livres et plus, et que en temps que ledit Morice acheta lesdictes lectres et l'émolument d'icelles, s'il entendist que lesdiz juyfs ne fussent demorez, quant à prendre lettres doudit office contre pris de 800 livres, il n'eust donnié ne otroieé en nulle manière.

Item me monstra ledit Morice les registres esquiels estoient passez et contenus les prez et les contraux que les Juyfs avoient faïz avecques les Chrestiainz depuis le temps que ledit Morice ot afermée l'escripture dessus dicte jusques au Mardi emprès la Trenité l'an 21

dont l'emolument doudit seau et escripture se monte ou puet monter et valoir environ 90 livres, si comme ledit Morice a ce tesmoigné et me raporte par son serment, jure sur ce, sur Saintes Evangelies estre vray.

XV

D'après Journal A, f° 3.

Extraits des mémoriaux de la Chambre des comptes de Paris relatifs aux Juifs.

(Bibl. nat., ms. français 2835.)

[P. 106] Commission du Roy Philippes du 21 juillet 1321 adressée a divers Seneschaus et Baillis pour faire le procès aux Juifs pour certaines causes et pour plusieurs maléfices et excez laids et horribles qu'ils ont faicts, spéciaument par ce qu'ils sont très coupables et soupçonnés participans et consentants des congrégations et conspirations que les mezeaux ont fait longtemps que de mettre poisons mortels en puits et en fontaines et autres lieux.

D'après journal A, folio 66, 20.

[P. 124]. Commission en l'an 1322 aux Baillis de Chaumont et Senlis, Vitry, Tours et Bourges pour prendre asseurance des Juifs à ce que chacun paye sa cotte de l'amende en laquelle ils avaient été imposés et de donner ordre de faire aporter promptement lesdis deniers au Trésor, d'aporter aussi tous les inventaires des biens des justiciés et les deniers qui en avoient esté receux.

LA COMMUNAUTÉ JUIVE D'ATHRIBIS

Nos lecteurs ont déjà fait connaissance avec la Revue autrefois publiée à Smyrne sous le titre d'Ὅμηρος, organe du Syllogue littéraire du même nom, d'où nous avons exhumé le curieux texte de Phocée qui mentionne l'existence d'une synagogue judéo-grecque dans cette ville [1]. Ayant réussi, non sans peine, à nous procurer la collection complète de ce recueil (Smyrne, 1873-1878, 6 vol. in-8°), nous pouvons aujourd'hui lui emprunter deux nouveaux textes grecs relatifs à une communauté juive encore ignorée de la Basse-Egypte, celle d'Athribis. L'article où ils figurent se trouve dans l'Ὅμηρος de 1876, p. 365-366, avec un *erratum* important à la page 407. M. E.-E. Roupas, Grec d'Alexandrie, est l'auteur de la communication adressée au Syllogue de Smyrne et publiée sous le titre de Γεωγραφικαὶ Σημειώσεις ; on peut la résumer brièvement comme il suit :

La ville actuelle de Bencha (Βένχα) [2], sur la rive droite de la branche du Nil qui aboutit à Damiette (*Phatnicum ostium*), compte environ 4,000 habitants, dont 73 Grecs : sa situation est fort importante comme point de jonction de plusieurs voies ferrées. Près de la bourgade moderne est une colline où l'on reconnaît les vestiges d'une ancienne ville, que nos inscriptions identifient définitivement avec Athribis [3]. Cette colline a été souvent fouillée par les Arabes de Bencha qui se livrent au commerce des antiquités, et l'article de l'Ὅμηρος cite, parmi les collections qui ont

[1] *Revue des Etudes juives*, 1886, I, p. 237 ; cf. nos *Esquisses archéologiques*, Paris, Leroux, 1888, p. 265.

[2] *Benh'a el Asi*, au sud-ouest de Zagazig (*Er-Zagâzîk*).

[3] Le nom d'Athribis ne s'était pas encore, que je sache, rencontré dans un texte épigraphique. Il existe en Egypte deux villes de ce nom, l'une dans le Delta — celle dont il est question ici — l'autre dans la Thébaïde, au sud-est de Panopolis. Voir Champollion, *l'Egypte*, t. II, p. 48 ; Wilkinson, *Egypt and Thebes*, p. 393 ; *Manners and customs of the ancient Egyptians*, 1re éd., t. IV, p. 265 ; Letronne, *Recueil des inscriptions de l'Egypte*, t. I, p. 112, 228 ; *Corpus inscriptionum græcarum*, t. III, n° 4711.

profité de leurs trouvailles, celle de M. Démétrios B. Phôtios, léguée par le testament de son possesseur au Cabinet des Médailles de l'Université d'Athènes [1].

Les trois inscriptions que nous reproduisons ici, gravées sur des plaques de marbre blanc, ont été découvertes vers 1876 et achetées par un M. Th. Kovatchevitch [2], qui les revendit au prix de mille francs, vers la fin du mois de juin 1876, à un Anglais dont on ne donne pas le nom. Où sont-elles conservées aujourd'hui? Nous serions fort aise qu'un de nos lecteurs pût nous l'apprendre, car il serait alors possible de les dater approximativement par l'étude paléographique des originaux; les copies de l'Ὅμηρος ne fournissent aucune indication à cet égard, étant en majuscules typographiques ordinaires.

Voici ces copies, dues à M. Théodoros I. Stavrinidès :

1. ΥΠΕΥΒΑΣΙΛΕΩΣΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ
ΚΑΙΒΑΣΙΛΙΣΣΗΣΚΛΕΟΠΑΤΡΑΣ
ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΣΕΠΙΚΥΔΟΥ
ΟΕΠΙΣΤΑΤΗΣΤΩΝΦΥΛΑΚΙΤΩΝ
ΚΑΙΟΙΕΝΑΘΡΙΒΕΠΟΥΔΑΙΟΙ
ΤΗΝΠΡΟΣΕΥΧΗΝ
ΘΕΩΙΥΨΙΣΤΩΙ

2. ΥΠΕΡΒΑΣΙΛΕΩΣΠΤΟΤΕΜΑΙΟΥ
ΚΑΙΒΑΣΙΛΙΣΣΗΣΚΛΕΟΠΑΤΡΑΣ
ΚΑΙΤΩΝΤΕΚΝΩΝ
ΕΡΜΙΑΣΚΑΙΦΙΛΟΤΕΡΑΗΓΥΝΗ
ΚΑΙΤΑΠΑΙΔΙΑΤΗΝΔΕΕΞΕΔΡΑΝ
ΤΗΙ (*sic*) ΠΡΟΣΕΥΧΗΝ

3. ΟΙΕΚΤΗΣ. . . . . .
ΤΙΩΤΙΚΗΣ . . . . . .
ΟΔΟΝ^ΝΙ. . . . . .
ΣΤΗΤΗΝ . . . . . .
ΚΗ.ΤΟΣ . . . . . .
ΣΙΟΜ . . . . . .

[1] Cette collection est-elle identique à celle de *M. Giovanni di Demetrio de Lemnos*, autrefois établi à Ramleh près d'Alexandrie, collection qui est entrée par donation, en 1881, au *Polytechnicon* d'Athènes ?

[2] Le nom est orthographié Κοβάτζεβιτς dans l'Ὅμηρος, 1876, p. 407.

Il n'y a rien à tirer du troisième fragment, que nous reproduisons seulement pour mémoire : voici maintenant la transcription et la traduction des deux premiers :

1. Ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου καὶ βασιλίσσης Κλεοπάτρας, Πτολεμαῖος Ἐπικύδου, ὁ ἐπιστάτης τῶν φυλακιτῶν, καὶ οἱ ἐν Ἀθρίβει Ἰουδαῖοι, τὴν προσευχὴν Θεῷ Ὑψίστῳ.
2. Ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου καὶ βασιλίσσης Κλεοπάτρας καὶ τῶν τέκνων, Ἑρμίας καὶ Φιλοτέρα ἡ γυνὴ καὶ τὰ παιδία τήνδε ἐξέδραν [καὶ] τή[ν] προσευχήν.

1. « En l'honneur du roi Ptolémée et de la reine Cléopâtre, Ptolémée, fils d'Epicyde, surveillant des gardes, et les Juifs résidant à Athribis, [consacrent] ce lieu de prière au Dieu Très-Haut. »
2. « En l'honneur du roi Ptolémée et de la reine Cléopâtre et de leurs enfants, Hermias et sa femme Philotère et leurs enfants [consacrent] cette exèdre et le lieu de prière. »

Le roi Ptolémée, nommé dans nos deux textes, peut être le 5e, le 6e ou le 8e du nom, car ces trois monarques ont eu des femmes nommées Cléopâtre. Nous pensons qu'il s'agit de Ptolémée V Epiphane, mort en 181 av. J.-C., qui laissa, de son mariage avec Cléopâtre, une fille de même nom et deux fils nommés Ptolémée, qui régnèrent sous les noms de Ptolémée Philométor et d'Évergète II (Ptolémée VII).

Le titre d'ἐπιστάτης τῶν φυλακιτῶν s'est déjà rencontré dans une inscription de Philé en Egypte [1] ; il doit probablement être distingué de celui d'ἀρχιφυλακίτης, qui a été lu sur un papyrus [2]. « Ce mot φυλακῖται, dit Letronne, dans sa signification propre, signifie *gardiens*. On pourrait l'entendre des troupes (δυνάμεις) commises à la garde de l'île de Philes et de ses monuments, ou de celles qui étaient chargées de la garde du pays, puisque, de tout temps, des corps avaient été placés aux environs de Syène et de Philes pour défendre cette région contre les courses des Nubiens; mais plusieurs passages des papyrus montrent que ce devait être une garde de police, une espèce de gendarmerie, qui avait pour chefs ceux qu'on appelle ici ἐπιστάται, et ailleurs ἀρχιφυλακῖται. »

[1] *Corpus inscriptionum græcarum*, t. III, n° 4896; Letronne, *Recueil des inscriptions de l'Egypte*, t. I, p. 343.

[2] *Corpus inscriptionum græcarum*, t. III, p. 289. Letronne admettait la synonymie des deux titres (*Inscrip. de l'Egypte*, t. I, p. 343), mais on a fait observer que le papyrus en question porte ἐπιστάτης τῶν φυλακιτῶν καὶ ἀρχιφυλακίτης (*Pap. Lugd. Batav.*, G), ce qui semble bien indiquer deux fonctions différentes.

Quand on considère attentivement notre premier texte, il paraît évident que si l'épistate des phylacites se joint aux Juifs d'Athribis pour dédier un lieu de prière, c'est que cet épistate lui-même était un Juif. Les phylacites placés sous ses ordres l'étaient-ils aussi ? Cela est probable, et notre opinion à cet égard s'appuie sur un témoignage formel, d'après lequel Ptolémée Ier, fils de Lagus, arma trente mille Juifs et leur fit tenir garnison dans ses places fortes [1]. Bien que le Ptolémée de notre inscription ne puisse pas être le fils de Lagus, dont la femme ne s'appelait pas Cléopâtre, rien n'empêche d'admettre que l'organisation militaire du premier Ptolémée ait été respectée par ses successeurs. Les φυλακῖται d'Athribis peuvent d'ailleurs avoir formé un corps de troupe ou une gendarmerie, et l'explication de Letronne, que nous avons reproduite plus haut, n'est pas en contradiction avec celle que nous proposons ici.

L'existence d'une communauté juive à Athribis n'était encore connue par aucun texte [2]. Le mot προσευχή, signifiant « lieu de prière » et appliqué à une synagogue juive, s'est rencontré dans deux inscriptions du Bosphore cimmérien [3]; il est d'un usage assez fréquent dans les textes littéraires [4]. L'ἐξέδρα, dont il est fait mention dans le second texte, est probablement le vestibule de la προσευχή ; ce mot assez vague désigne une salle ornée de sièges, à la fois un *promenoir* et un *parloir*; peut-être est-il ici synonyme de l'ὕπαιθρον que nous avons trouvé dans l'inscription de Phocée [5].

L'épithète ὕψιστος est appliquée souvent à Jupiter dans les textes païens ; ici, comme dans la version grecque des Septante, où l'expression Θεὸς ὕψιστος revient plusieurs fois [6], il s'agit incontestablement du Dieu des Juifs. Je n'en connais pas d'autre exemple dans l'épigraphie.

SALOMON REINACH.

[1] Ἀφ' ὧν ὡσεὶ τρεῖς μυριάδας καθοπλίσας ἀνδρῶν ἐκλεκτῶν εἰς τὴν χώραν κατῴκισεν ἐν τοῖς φρουρίοις. *Aristeæ epist. ed. M. Schmidt*, cité par Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes*, 2e éd., t. II, p. 499, note 24.

[2] Sur les Juifs dans l'Egypte hellénisée, voir Schürer, *op. laud.*, p. 499 et suiv. Reuss (*Geschichte der heiligen Schriften des alten Testaments*) cite à ce sujet deux travaux spéciaux que je n'ai point vus : Thorbeke, *De judæis ægyptiis*, Detmold, 1870, et Goguel, *Les Juifs d'Egypte avant l'ère chrétienne*, Strasbourg, 1868.

[3] *Corpus inscr. græc.*, t. II, p. 1004, *Addenda*, nos 2114 *b*, 2114 *bb*.

[4] Voir les références dans Schürer, *op. laud.*, p. 370, note 85.

[5] *Revue des Études juives*, 1886, p. 236 et suiv.

[6] *Genèse*, 14, 18; 14, 22; *Psaumes*, 7, 18; 17, 15; 49, 15; *Macchabées*, 2, 3, 31, etc. Cf. le *Thesaurus* d'Estienne-Didot, *s. v.*

SENS ET ORIGINE

DE LA DÉNOMINATION

SCHEM HAMEPHORASCH

La dénomination de שם המפורש se rencontre, presque sans exception, dans tous les écrits de la littérature talmudico-midraschique, dans la Mischna [1], la Mekhilta, le Sifra, le Sifré, le Talmud de Babylone, comme dans les ouvrages midraschiques spéciaux et dans les Targoumim palestiniens [2].

Ce qu'on entend par cette dénomination, c'est incontestablement le tétragramme, le nom de Dieu JHVH. Sur ce point, il y a chez les savants versés dans les Ecritures saintes et les exégètes une entière certitude et un accord presque général [3].

Mais l'accord cesse quand on passe à l'explication du mot. Quel est le sens littéral du terme המפורש ? En vertu de quelle qualité

[1] *Ioma*, VI, 2 ; dans la mischna du Talmud de Jérus., les mots והכהנים, contre l'authenticité desquels s'élève une foule de motifs intrinsèques et extrinsèques, ne se trouvent pas. Du reste, on a reconnu depuis longtemps la source à laquelle il faut ramener l'origine de ce passage, savoir la mention du Talmud de Jérusalem (*Ioma*, III, 7) : הקרובים היו נופלים (v. הג"ה dans le Mordechaï). Il est vraisemblable que ces mots sont parvenus indirectement dans la Mischna de l'Aboda de José ben José, telle qu'elle se trouve dans le Sidour de R. Amram. La liberté prise avec la source du sujet dénote le poète. Il est certain que la Mischna apparut ainsi arrangée à Maïmonide (voir le commentaire de la Mischna et *Hilchot Abodat Iom Hakipourim*, II, 7).

[2] *Mekhilta* sur Exode, 20, 24 ; 21, 17 ; *Sifra* sur Lévit., 20, 9 ; 24, 11 ; *Sifri* sur Nomb., 6, 23 ; *Hagiga*, 16 *a* ; *Ioma*, 69 *a* ; *Sota*, 38 *a* ; *Synh.*, 60 *a* ; *Gen. Rabba*, chap. XVII ; *Schir hasch. Rabba* sur 4, 5 ; *Kohel. Rabba* sur 3, 11, et fréquemment dans d'autres midraschim ; Pseudo-Jonathan, Ex., 21, 17 ; Lévit., 24, 11. Dans le Talm. de Jérus., je ne trouve que שם המיוחד.

[3] V. Ascheri, *Ioma*, chap. VIII, et cf. Bacher, *Agada der babylon. Amoraër*, p. 17 et suiv. Exceptionnellement Raschi y voit le nom aux 42 lettres (*Synh.*. 60 *a*), probablement à cause de l'obscurité du passage, ce qui lui fait ajouter aussitôt כלומר שם המיוחד. Le passage typique dans Raschi est Lévit., XXIV, 11.

inhérente au tétragramme, pour quel motif ou en raison de quelle nécessité historique cette dénomination lui a-t-elle été donnée ? C'est ici que commencent l'obscurité et l'incertitude. On a souvent cherché à répondre à ces questions, et on a donné diverses solutions au problème, suivant des vues et des interprétations différentes.

Il est nécessaire que nous donnions ici un court aperçu critique des plus importantes de ces interprétations.

Prenons tout d'abord l'explication philosophico-théologique, qui a pour représentant principal Maïmonide. Pour elle, le mot ש"ה désigne le tétragramme, parce que, seul, il exprime, *d'une manière spéciale et unique*, l'essence de Dieu[1].

Cette interprétation a le défaut ordinaire des interprétations philosophiques ; elle s'engage sur une voie où il est impossible d'arriver à la solution du problème. Les données que nous avons sur le ש"ה s'opposent à ce qu'on ait recours, pour chercher cette solution, à la spéculation métaphysique. Il est à peine nécessaire de faire remarquer que cette méthode néglige le côté linguistique de la question. Cette explication a trouvé des partisans même parmi les représentants de la science objective, qui n'ont pas manqué de l'appuyer d'arguments plus précis, sans rien ajouter à sa solidité[2].

Voici maintenant deux interprétations s'appuyant sur un seul

[1] Maïmonide, *Guide des Egarés*, trad. Munk., I, p. 267.

[2] Levy, *Chald. Wörterb.*, *s. v.* פרש ; J. Müller, *Masecheth Soferim*, p. 57. Il est certain que שם המפורש, comme שם המיוחד, désigne le tétragramme et, sous ce rapport, les deux termes sont identiques, mais il s'agit du *sens littéral*. L'identité persiste-t-elle également à ce sujet et peut-on traduire המפורש par *nom désigné exactement et spéculement ?* Ce qui est plus important, c'est que l'idée fondamentale n'est pas ici en harmonie avec la *tradition ;* cf. *Ex. Rabba*, 3, sur אהיה אשר אהיה. Contre ce que dit M. Bacher (*loc. cit.*) au sujet du nom à 12 et 42 lettres, je me bornerai à objecter que, si les « dix choses » par lesquelles le monde a été créé (v. *Abot*, V, 1) représentent, par le nombre de leurs lettres, le « nom de 42 lettres », il faut aussi se demander *quel nom de Dieu* correspond aux *sept choses* par lesquelles le monde a été créé (*Abot de R. Nathan*, XXXVII), lesquelles « sept choses » sont également mentionnées dans la sentence de Rab. Il faut également tenir compte d'une erreur de calcul qui est assez importante. Dans le compte du nom de 42 lettres, le tétragramme est compté parmi les lettres des « dix choses » ; dans le compte du nom de 12 lettres, qui forme pourtant la base de la thèse, le tétragramme *n'est pas compté*. Je voudrais donner ici une place à une hypothèse sur le même sujet. Par suite de diverses circonstances, la tradition relative à la véritable prononciation du tétragramme s'est perdue ; de là, des hésitations et des incertitudes, de là aussi, des façons différentes de prononcer le tétragramme. Comme il n'était pas possible de trouver la vraie prononciation, on a eu l'idée, pour ne pas se tromper complètement, de réunir en un seul mot les diverses prononciations connues. On est arrivé ainsi à former le « nom » de 12 lettres et, plus tard, à la suite d'un développement ultérieur, le « nom » de 42 lettres. Cette explication fait comprendre la formation d'un vocable démesurément long de 42 lettres.

et même fait : la défense de *prononcer* le tétragramme tel qu'il est écrit, excepté pendant l'office divin, dans le temple de Jérusalem, et son remplacement officiel par le nom אדני. Il y a là une sorte de *dualisme*, un tétragramme *idéal* et un tétragramme *réel* contenu dans אדני. Le mot ש"ה soulignerait ce dualisme en désignant le nom tel qu'il est écrit exactement et expressément dans la Tora, par opposition au nom tel qui est prononcé dans la pratique consacrée. — Telle est la première interprétation [1].

En admettant que cette interprétation soit conforme au sens grammatical du mot, ce qui est encore à démontrer [2], il n'aurait été défendu que de prononcer le nom tel qu'il existait à une époque reconnue comme étant primitive. Mais la Mischna (*Sota*, VII, 6; *Tamid*, VII, 2) a un autre terme pour exprimer cette idée, elle nous donne la formule השם ככתבו, « le nom tel qu'il est écrit », en opposition avec le כנוי, « tel qu'il est prononcé » ; le Talmud (J. *Synh.*, X, 1, 6 ; *Pesahim*, 50 *a* ; *Kiddouschin*, 71 *a*), de son côté, a la formule נכתב ביו"ד ה"א ונקרא באלף דלת, « le nom écrit avec *yod* et *he* et lu avec *aleph* et *dalet* », formule qui est la même que celle des כתיב — קרי destinés à sauvegarder et à contrôler le texte et la lecture de l'Ecriture sainte.

Ce dualisme a aussi donné lieu à cette autre opinion que le ש"ה est le « nom tenu secret », le nom ineffable [3]. Cette conception trouve un argument séduisant dans le texte biblique, car dans Juges, 13, 18, en réponse à la question de Manoach à l'ange, celui-ci dit והוא פלאי, mots que le Targoum rend par והוא מפרשא. Ici, il est question d'un être supérieur, et celui-ci est représenté comme מפורש, comme « mystérieux », comme « merveilleux ». Il y aurait donc ici une analogie quant au sens même et à l'étymologie de מפורש. Cependant, quand on examine de plus près cette analogie et le sens grammatical, il s'élève une objection insoluble. מפרש répond, il est vrai, comme on peut le voir par les Targoumim [4], au mot hébreu פלא ou נפלא et signifie « mystérieux » ou « merveilleux », mais la logique exige que ce soit le *sujet* (l'ange) qui ait échappé à la perception et qui, par suite, soit considéré comme « mystérieux » et comme « merveilleux ». Mais ce nom, d'après le Talmud, n'est rien moins que mystérieux, il

[1] Fürst, *Z. D. M. G.*, XXXIII, p. 297 et suiv.; Nager, *ibid.*, t. XXXV, p. 162 et suiv.

[2] La terminologie de la Mischna n'offre pas d'argument à l'appui de cette thèse. Elle parle du cas où le *nom* est effectivement prononcé : עד שיפרש השם מה ששמעת בפירוש. Mais que le nom écrit soit exprimé par פרש par opposition au « nom lu », cela ne résulte nullement du sens grammatical.

[3] Grünbaum, *Z. D. M. G.*, t. XXXIX, p. 543-617.

[4] Deut., XXX, 11 ; Juges, XIII, 18 ; II Sam., I, 26.

est seulement interdit à l'usage par une sainte terreur et est conservé avec vénération ; on cherche à le cacher, à cause de sa sainteté ; il n'a donc rien de commun avec l'araméen מפרש, pas plus qu'avec l'hébreu נפלא. On prétend que les prêtres et les docteurs connaissaient la prononciation exacte du tétragramme, et qu'elle n'était jamais entendue de la masse du peuple. Cette assertion est démentie par la Halacha. Ainsi, dans la *Mekhilta* et le *Sifri*, il est admis, comme une règle incontestée, que dans toutes les prestations de serment et, en première ligne, dans les procès civils, le serment devait être prononcé en exprimant le nom יו"ד ה"א [1]. Dans la pratique, cette halacha n'a perdu de son autorité que quant à *l'usage obligatoire*, tandis que l'*usage facultatif* a été maintenu comme licite [2]. Si donc le tétragramme a pénétré ainsi dans la vie ordinaire, dans le domaine de la procédure judiciaire, il est impossible de prétendre qu'il ait été mystérieux ou connu seulement de quelques-uns.

Le sens d' « ineffable » n'a pu être emprunté qu'à Philon, qui l'a pris lui-même des Grecs. Que dans le cours d'une longue période de temps, le nom de Dieu ait pris un caractère mystique, et cela grâce à la sainteté qui s'y attachait et au fait qu'il était interdit à l'usage, même pour le service divin ordinaire, et que ceux qui en connaissaient la prononciation exacte soient devenus de plus en plus rares, cela n'est que trop naturel. Les textes du

[1] *Mekhilta* sur Ex., XXII, 10 : שבועת ה' ביו"ד ה"א מכאן אתה דן לכל השבועות שאינה אלא ביו"ד ה"א... *Ibid.* sur לא שלח ידו ; *ibid.* sur XXII, 7 ; *Sifri* sur Nomb., V, 21 et 22. On entend ici le tétragramme *tel qu'il est écrit :* cela résulte de la déduction et est confirmé par la formule נכתב ביו"ד ה"א. Une dérogation à la nécessité absolue d'employer le tétragramme pour les prestations de serment se trouve dans la Mischna (*Schebouot*, IV, 13), et, dans la discussion talmudique se rattachant à cette Mischna (*Schebouot*, 35 *b*), il est question d'une divergence d'opinion existant sur ce point.

[2] *Schebouot*, 38 *a*, d'après la version de Raschi אפילו תימא בכינוי, tandis que dans Alfasi et dans le texte ordinaire on lit : אפילו תימא רבנן. La décision de Maïmonide répond à la version de Raschi (*H. Schebouot*, XI, 1 et 8). Cependant il semble très douteux que cette conception soit la bonne. L'impression qui se dégage, pour nous, du rapport talmudique et de la discussion subséquente, c'est que le tétragramme a été complètement *laissé de côté* dans les prestations de serment — il s'agit en première ligne des procédures civiles — et que, pour le remplacer ou pour en rappeler le souvenir, l'usage a été établi de tenir un objet sacré, comme la Tora ou les Tefilim. Cette décision et cette innovation, Raba les a trouvées dans la parole de Rab, qui, pour établir la forme du serment dont il est question dans la Tora (שבועה האמורה בתורה), s'appuie sur un passage de l'histoire d'Abraham, où on mentionne, à propos d'un serment, le fait qu'on touche un objet sacré. La remarque faite dans le T. J. *Synh.*, X, 2 sur ר' מנא אמר כגון אלין כותאי דמשתבעין : ההוגה את השם semble autoriser la conclusion qu'*en Palestine* on n'employait pas le tétragramme à cette époque, pour la prestation du serment. Seuls les Samaritains le prononçaient encore. Voir, à ce sujet, Tosafot sur *Schebouot*, 35 *a*, באלף דלת.

Talmud le disent explicitement [1] ; mais croire qu'à une époque où ce nom était encore usité dans la vie active, il ait été forgé à son intention, dans l'arsenal du mysticisme, un nom qui aurait été adopté par la Halacha, ennemie de tout ce qui est mystique, c'est là une hypothèse qui ne peut se maintenir, aussi plausible qu'elle paraisse [2].

Une opinion remarquable par son originalité a été émise par Léopold Löw et David Oppenheim presque simultanément [3]. ש"ה serait « le nom gravé », parce que le tétragramme était gravé sur le frontal du grand-prêtre et que nous le trouvons dans les expressions et les légendes du Midrasch sous une forme qui indique nécessairement le sens de *graver* pour le mot פרש. On voit qu'ici on ne songe guère à une phase du développement historique des idées religieuses, même en admettant qu'il y eût de ces gravures dont parlent les Midraschim. Malheureusement, il n'y a aucun passage qui montre le verbe פרש employé pour « graver » ; la langue usuelle fournit plutôt un autre vocable pour ce sens [4].

[1] J. *Ioma*, III, 7 : בראשונה היה נמסר לכל אדם משרבו הפרוצים לא היה נמסר אלא לכשרים ; cf. T. B. *Kidouschin*, 71 *a*.

[2] Il y a déjà quelques années, avant d'avoir pris connaissance du travail de M. Grünbaum, j'ai écrit qu'il faut voir dans ש"ה « le nom merveilleux », en tant qu'on attribuait au tétragramme une puissance miraculeuse, comme on le voit fréquemment dans les récits et légendes midraschiques. On ne sera pas surpris qu'il n'ait pas été fait de distinction entre le « merveilleux » et le « miraculeux » ; de telles distinctions ne sont pas le fait de la pensée appliquée à l'observation des miracles. Je m'étais confirmé dans mon opinion, en songeant à la puissance de la croyance aux miracles de la thaumaturgie. Tous ces faits, concordant avec les traditions et les légendes midraschiques sur la puissance miraculeuse du tétragramme et l'emploi du mot מפרש en araméen, étaient encore confirmés par le passage suivant du Jalkout (Exod., 176, sans autre citation de texte) : ושמי ה' לא נודעתי להם לא פרשתי להם אם מפורש הוא ולך גליתי אותו שאתה הולך לגאול. Toutefois, j'ai renoncé à mon système pour les raisons suivantes : 1° il n'y a que les documents tardifs qui parlent de la puissance miraculeuse du tétragramme ; 2° ce sont précisément les passages les plus anciens de la Halacha qui donnent ש"ה, ce qui ferait supposer que le sens de cette dénomination leur aurait échappé, puisqu'à côté du שם המיוחד, ils auraient introduit dans la Halacha le « nom miraculeux ».

[3] Löw, *Graphische Requisitem u. Erzeugnisse*, p. 24, et préface, p. VIII ; Oppenheim, *Monatsschrift*, 1869.

[4] C'est le terme technique grec qui rend le sens de *graver*, surtout quand il s'agit de travaux d'art, γλυφεῖν, qui est employé partout. Ainsi Onkelos, sur Exode, XXVIII, 9, rend ופתחת par ותגלוף ; le Targoum des Prophètes פתוחי par וגלף, ainsi que le ויפתח de I Rois, VII, 36. Mais מפרש n'est jamais employé dans ce sens. La Halacha a le substantif גלופה = γλυφή (*Mekhilta*, בחודש sur פסל). Que signifie alors כתב מפרש d'Onkelos ? C'est l'écriture nette. C'est dans ce sens qu'on lit aussi כתב מפרש dans le Targoum sur les Prophètes : Isaïe, VIII, 1, חרט אנוש. Si dans Onk., Exode, XXXII, 16, חרות est rendu par מפרש, la raison déterminante en est dans המכתב. Le Targ. Jonathan fournit d'ailleurs un utile contrôle pour Onkelos ; en effet, celui-ci écrit toujours חקיק מפרש, ce qui exclut toute méprise. Ordinairement dans les Targoumim, pour חקק et autres expressions telles que חרת, חקק, ציר, רשם, on trouve aussi כתב, mais nulle part פרש. פרש תוריא

Les hypothèses que nous venons d'étudier ont un trait commun : aucune ne s'appuie sur un témoignage direct emprunté à la littérature ou sur un indice direct provenant de celle-ci. Or, d'après moi, il existe un indice de ce genre, auquel on n'a pas jusqu'à présent prêté l'attention qu'il mérite.

Dans le *Sifra*, sur Lévit., XXIV, 11, on lit : ויקוב... את השם זה שם המפורש ששמע מסיני. Il prononça le « nom, c'est-à-dire le schem hamephorasch entendu au Sinaï. » Nulle part ailleurs les mots ש"ה ne sont accompagnés d'une phrase explicative. La simple apparition de ש"ה suffit pour être reconnue, sans autre explication ni complément.

Pourquoi le *Sifra* ne dit-il donc pas simplement זה שם המפורש, « c'est-à-dire le schem hamephorasch » ? A quoi bon ajouter ששמע מסיני ? Ces deux mots n'ont-ils pas justement pour but de nous expliquer le mot « mephorasch » ?

Dans ce passage du Lévitique, le tétragramme est représenté simplement par la forme de השם, « le nom », tandis que, dans Deut., XXVIII, 58, les mots : השם הנכבד והנורא הזה, « le nom glorieux et redoutable », sont suivis des mots את ה' אלהיך « l'Eternel ton Dieu ». Ce passage est celui qui a donné naissance à la dénomination ordinaire de השם pour le tétragramme. Mais à l'origine cette dénomination reposait sur l'hypothèse que le « nom » était connu de tous et qu'il n'y avait pas de méprise possible sur sa prononciation. Or, quel nom cela pouvait-il être ?

C'est le *nom exprimé, manifesté* ou, pour mieux dire, *le nom révélé entendu au Sinaï*. Comment par le השם, « le nom » par excellence, n'aurait-on pas reconnu et compris le tétragramme, puisque c'est le nom que Dieu a révélé lui-même comme étant le sien ?

Une confirmation du fait que les mots du *Sifra* se rapportent à l'origine et au sens du ש"ה, se trouve, suivant nous, dans le Targoum de Jonathan I, où ces mots se trouvent reproduits sous la forme suivante ; פריש וחריף ית שמא רבא ויקרא דמתפרש דשמע בסיני. Tandis que Jonathan II a שמא מפרשא, qui se retrouve aussi ailleurs dans Jonathan I, ici מפרשא est remplacé par מתפרש, changement qui s'explique le plus naturellement, si on

(Juges, III, 31) et פרשיה (I Sam., XIII, 10) sont simplement dérivés du sens fondamental de פרש, « séparer », le premier fait penser à פרשת דרכים ; le second, s'il n'est pas identique à פרש תוריא (en effet, on trouve deux fois מחרשתו, cf. Kimchi), il faut entendre par là « la charrue traçant son sillon ». Une preuve certaine de l'emploi de γλυφειν se trouve dans le Midrasch Rabba et le Tanhuma sur Nombres, 23, 24 : הראו לו את הציץ ששמו של הקב"ה גלוף עליו ; comp. *Gittin*, 20 *a*.

admet que le sens du ש"ה devait être rendu suivant son origine, c'est-à-dire le nom entendu au Sinaï.

Mais cette explication est-elle justifiée grammaticalement? Il est incontestable qu'en hébreu, comme en araméen, פרש signifie prononcer, expliquer, manifester; quand il s'agit de manifestations de la Divinité, au lieu du terme *manifester*, nous employons régulièrement celui de *révéler*, mais il est impossible de trouver dans la langue hébraïque et dans l'araméen un autre mot qui soit aussi propre à exprimer cette pensée de cette façon[1]. Si nous faisons la contre-épreuve des interprétations que nous avons citées, il en résulte qu'aucune ne donne aux paroles du Sifra leur valeur pleine et naturelle, tandis que l'explication par le *nom révélé* se suffit à elle-même. Les expressions se rapportant à ש"ה que nous trouvons ailleurs s'accordent parfaitement avec cette dernière interprétation. On sera forcé de reconnaître que le « nom révélé » constitue pour le tétragramme une caractéristique qui ne peut être omise dans l'histoire de la religion, car il y aurait une lacune essentielle dans la série des noms divins, si son origine n'avait été fixée par une dénomination qui exprime en même temps son incomparable grandeur et sa sainteté. La preuve que cette pensée était familière et présente dans le judaïsme se trouve dans ces mots de Josèphe: « Dieu lui (à Moïse) prononça son nom, qui auparavant n'était arrivé jusqu'à aucun homme » (*Ant. jud.*, II, XIII, 4, éd. Didot).

Quant à l'époque où s'est formée l'expression de ש"ה, on ne peut rien dire de précis. Il est possible qu'elle remonte à une époque bien primitive de l'interprétation des Ecritures. Le fait qu'elle ne se trouve pas dans Philon est de peu de poids. Mais on peut admettre avec certitude qu'elle n'est pas postérieure à l'école de R. Aquiba, dont les principaux travaux sur l'Ecriture sainte sont consignés dans *Mekhilta*, *Sifra* et *Sifri*.

Quant aux rapports extérieurs de שם המפורש avec שם המיוחד — complètement idèntique avec *nomen proprium* שם המיוחד לי (*Sota*, 38 *a*) —, on peut dire que le premier était familier dans les milieux savants comme dans les milieux non savants, tandis que שם המיוחד appartient exclusivement à l'école.

[1] פרש dans l'hébreu biblique signifie « prononcer, expliquer, manifester »; Lévit., XXIV, 12, לפרש להם על פי ה'; Nomb., XV, 34, לא פרש; Néhémie, VIII, 8, ויקראו׳׳׳ מפרש : ils lurent... clairement exprimé... (observation faite à cause des points de contact des divers dialectes sémitiques; cf. Ezra, IV, 18); en araméen פרש signifie « prononcer », Ezra, IV, 18, מפרש קרי, Targ. Onkelos, Lévit., XXIV, 11, 12; Lévit., V, 5, 4; Nomb., XXX, 7, etc. — On ne peut pas prétendre que le verbe גלה aurait mieux convenu dans le sens de « révéler », car il signifie « révéler par la vue ».

Si on voulait établir l'ordre chronologique des dénominations qui se groupent autour du tétragramme, voici le plan qui se présenterait et qui serait à peu près exact : — שמו — השם הנכבד שם הגדול ou שמו (en hébreu) ; — שמיה ou שמיא רבא (araméen)[1] ; שם בן ארבע אותיות — שם המפורש — שם המיוחד[2].

Werschetz (Hongrie).

SIDON.

[1] L'explication du ש"ה due à Jacob d'Edesse, « le nom séparé, distinct », serait une singulière atténuation du « Grand nom » par excellence.

[2] Deut., XXVIII, 58 ; Lévit., XXIV, 11 ; *Berachot*, 3 *a* ; *Sota*, 49 *a* ; *Synh.*, 60 *a* ; *Kidouschin*, 71 *a* ; *Sifra* sur Lévit., XXIV, 12 ; T. J. *Synh.*, VII, 10.

JOSEF HACCOHEN

ET LES CHRONIQUEURS JUIFS

(SUITE ET FIN)

6. *La chronologie des Asmonéens, de Jésus et de Mahomet.*

a. Les Asmonéens.

Le système chronologique adopté par les rabbins pour l'époque du second temple présente un certain nombre de difficultés qui méritent d'être examinées de près et dont la solution permettra de rectifier un grand nombre de passages de nos textes. M. Cassel a consacré à cette question, dans l'Encyclopédie Ersch et Grüber, article *Juden*, p. 33, une excellente notice, mais où nous croyons qu'il est fait une trop grande place à des hypothèses inutiles. Tout le système repose sur les données du *Séder olam rabba*, ch. 37, reproduites et complétées dans *Aboda zara*, 9 *a* à 10 *a* (voir Raschi, 9 *a*) et qui font durer le second temple 420 ans, divisés comme suit [1] :

De la construction du second temple à Alexandre..	34 ans.
Durée de l'empire grec en Palestine.....	180 —
Durée du royaume asmonéen jusqu'à Hérode.....	103 —
D'Hérode à la destruction du temple...	103 —
	420 ans.

D'après ces données, on a le tableau suivant (E. Cr. = ère de la création ; E. Tpl. = ère du second temple ; av. Dest. = avant la destruction du second temple ; E. chr. = ère chrétienne) :

[1] Il faut comparer Raschi dans *Aboda zara*, p. 97 *a*.

	E. Cr.	E. Tpl.	av. Dest.	E. chr.	Différence.
1. Temple construit...	3408		420	— 352	
2. Ere des rois grecs..	3442	34	386	— 318	34
3. Ere des Séleucides..	3448	40	380	— 312	6
4. Ere des Asmonéens.	3622	214	206	— 138	174
5. Avènement d'Hérode	3725	317	103	— 35	103
6. Ere chrétienne.....	3760				
7. Destruct. du Temple.	3828	420		+ 68	103

Il faut d'abord faire, sur cette chronologie, les observations suivantes :

1. Tout le monde a déjà remarqué la grosse erreur qu'elle commet sur la durée de la domination persane, depuis le retour de l'exil jusqu'à l'avènement d'Alexandre.

2. L'ère des rois grecs (le n° 2 du tableau) est censément l'avènement d'Alexandre. Le Talmud (*l. c.*) explique ce que signifie la différence de 6 ans entre ce numéro et le numéro suivant. C'est de cette date 3442 du n° 2 que partent les 180 ans de la durée de l'empire grec en Palestine.

3. L'ère des Séleucides est exacte.

4. L'ère des Asmonéens, nous le prouverons tout à l'heure, doit partir de l'avènement de Jean Hyrcan (135-105), le temps compris entre la révolte de Mattatias et l'avènement de Jean Hyrcan (167-135) fait partie de l'époque des rois grecs. Jean Hyrcan, par l'éclat de sa puissance militaire et l'extension donnée à son royaume, aura passé, chez les Juifs, pour le premier roi asmonéen, quoique ce soit en réalité son successeur Aristobule qui ait, le premier, pris le titre de roi. Les princes asmonéens antérieurs étaient à peine connus des Juifs avant la rédaction du Josippon, leur pouvoir n'aura point paru bien solidement établi, et, de plus, les Juifs avaient particulièrement retenu le nom de Jean Hyrcan à cause de ses démêlés avec les Pharisiens. La date donnée dans le tableau, pour l'avènement de Jean Hyrcan (avènement des Asmonéens), est exacte à trois années près (en réalité 135, non 138 avant l'ère chrét.).

5. La date de l'avènement d'Hérode part de sa victoire sur Antigone et la prise de Jérusalem. Elle est exacte à deux années près : il faut 37 au lieu de 35 avant l'ère chr. Cette erreur, avec celle qui a été signalée plus haut (observat. 4), fait que, d'après ce système, la durée de l'époque asmonéenne est trop longue de 5 ans; elle n'était, en réalité, que de 98 ans (135 à 37), le système la fait commencer 3 ans trop tôt et finir 2 ans trop tard.

6. Tout le monde sait que les chronographes juifs mettent la

destruction de Jérusalem en l'an 68 (au lieu de 70) de l'ère chrétienne.

La difficulté devient grande lorsqu'on veut se rendre compte de la façon dont la chronologie juive distribue les princes asmonéens et les docteurs juifs contemporains dans cet espace de 103 ans qui leur est assigné.

La plus ancienne tradition connue sur ce sujet et la plus autorisée est celle du *Séder olam zutta*[1], composé, sans doute, vers l'année 4280 (520), comme on le voit à la fin de l'ouvrage[2]. D'après cet ouvrage, la période de 103 ans des princes asmonéens doit être répartie comme suit[3] :

Jean Hyrcan règne	37 ans.
Alexandre Jannée	27 —
Aristobule	13 —
Antigone	26 —
	103 ans.

Des variantes de ce tableau se trouvent dans O 169, 3, Z 90, 28 *a* à 91, 15 *b*, et 91, 20 *b*, et Z 92, 24 *b*. Nous les reproduisons ici, en regard des chiffres indiquant la durée vraie du règne des princes asmonéens. La première colonne de chiffres est la durée vraie ; la seconde (Sz.) est la série du *Séder olam zutta* ; les suivantes seront indiquées par les initiales et chiffres usités dans le cours de ce travail. On aura donc :

	Vraie.	Sz.	O 169.	Z 90.	Z 91.	Z 92.
Jean Hyrcan (135-105)	30	37	26	26	21	37
Aristobule I (105-104)	1		1	1	1	
Alexandre Jannée (104-78)	26	27	27	27	27	27
Alexandra (78-69)	9		9	9	9	
Aristobule II (69-63)	6	13	3	3	3	6
Hyrcan II (63-40)	23		40	40	40	
Antigone (40-37)	3	26	3			27
	98	103	109	106	101	97
Après correction			103	103	103	103

Ces listes sont, en réalité, toutes les mêmes, sauf une variante importante, pour la durée des règnes de Jean Hyrcan et de Hyr-

[1] Nous le citons d'après l'édition de Cracovie du *Johasin*, f° 165 *b*, et l'édition d'Amsterdam de 1711.

[2] La date 1053 de la destruction du temple qui se trouve en tête de l'ouvrage est la date d'une copie de l'ouvrage reproduite par les éditions. Elle correspond à l'année 1121 de l'ère chrétienne et à l'année 4881 (non 4801, comme l'ont les éditions) de la création.

[3] Edit. Cracovie, 167 *b* ; édit. Amst., 21 *b*.

can II. D'après O et Z 90 et 91, le règne du premier est de 26 ans, et celui du second, de 40 ans ; d'après Sz., Jean Hyrcan règne 37 ans et Hyrcan II probablement 23 ans, comme nous le verrons tout à l'heure. Nous allons, du reste, montrer que la colonne O et les colonnes Z 90 et 91 sont identiques. Il faut d'abord, Z 91, changer le 21 de Jean Hyrcan (l. 24 *b* du texte) en 26, car Z 91 n'est que le résumé de Z 90 (se reporter au texte et comparer, pour Jean Hyrcan, Z 90, 6 *b* ; les chiffres de Z donnés ici sont tirés du Josippon, comme Z le dit lui-même). D'un autre côté, le texte du passage de O 169 montre clairement que l'auteur de ce passage considère Aristobule II et Antigone comme des usurpateurs et, par suite, les 3 ans de chacun d'eux sont compris dans les 40 années de Hyrcan. On a donc, pour les trois colonnes O 169, Z 90 et Z 91, une seule et même série : $26 + 1 + 27 + 9 + 40 = 103$. La colonne Sz. est à peu près juste, même dans les détails, si on tient compte des observations suivantes : 1. Le règne de Jean Hyrcan est trop long de 7 ans, l'auteur paraît amalgamer avec ce règne celui de Simon, père de Hyrcan, qui avait duré 8 ans (voir Z 92, 24 *b*). — 2. Il est clair que les 27 ans d'Alexandre Jannée comprennent le règne d'Aristobule Ier ; de même, les 13 ans d'Aristobule II représentent, ensemble, avec une erreur de 2 ans, les règnes d'Alexandra et d'Aristobule ; les 26 ans d'Antigone représentent (exactement) les règnes d'Hyrcan II et d'Antigone réunis. On remarquera enfin que Z 92 est du même type que Sz., il y faut changer le 6 d'Aristobule II en 12 ou 13, ou bien, ce qui nous paraît plus probable, intercaler 6 ans pour le règne d'Alexandra, de façon à avoir 103 ans ; le texte dit formellement (l. 23 *b*) que le total doit donner 103 ans (il faudrait effacer les deux points de la l. 23 *b* et les remplacer par une virgule).

Puisque, dans tous ces auteurs, les 103 années asmonéennes, comme le montre notre tableau ainsi corrigé, partent de l'avènement de Jean Hyrcan, il nous paraît prouvé (et c'est la preuve que nous annoncions plus haut) que cet avènement de Jean Hyrcan est bien le point de départ de l'ère asmonéenne. Du reste, O 169, 3, et O 197, 26, disent formellement que Jean Hyrcan a commencé son règne en 180 de l'ère grecque, les princes asmonéens précédents sont donc placés, par nos chroniqueurs, dans la période grecque, puisque celle-ci, d'après eux, dure juste 180 ans.

La chronologie des premiers princes asmonéens varie grandement chez nos auteurs. On trouve chez eux les données suivantes sur la durée du règne de chacun de ces princes [1] :

[1] D'après Z 12 *b*, lignes 20, 38, 42 ; Z 90 *a*, l. 28 à 31, et 91 *b*, l. 20 à 23 ; Z 92,

	Vraie.	O 52.	Z 12.	Z 90.	Z 92, 10.
Mattatias (166-165)....	1	1	1	1	1
Juda (165-160).....	5	6	6	6	6
Jonatan (160 143).....	17	6	6	9	7
Simon (143-135).....	8	18	18	7	12
	31	31	31	23	26

Si les col. O 52 et Z 12 sont inexactes dans le détail (on dirait qu'elles intervertissent les chiffres relatifs à Jonatan et à Simon), elles donnent un total exact. Les chiffres de la col. Z 90 sont, d'après Z, empruntés au Josippon, mais les leçons des mss. du Josippon étaient assez incertaines (voir Z 90, 6 *b*), et il est possible qu'au lieu des 7 ans de Simon, il faille, dans Z 90, lire 17 ans, de sorte qu'on arrive de nouveau au même total à peu près. Inversement, comme O et Z 12 ne peuvent guère avoir pris leurs chiffres ailleurs que chez Josippon, si Z 90 était juste, il faudrait, O 52 et Z 12, pour Simon, lire 8 au lieu de 18 (שמנה au lieu de שמנה עשר), ce qui donnerait un total de 21 ans au lieu de 31 ans. Cette donnée de la durée de 20 ans des trois premiers Asmonéens (car généralement on n'y ajoute pas l'année de Mattatias) a sûrement existé, le צמח דוד (édit. Lemberg, 1847, f. 20 *b*, l. 27) dit l'avoir trouvée dans le *Johasin* et dans Abraham ibn Daud (c'est-à-dire dans notre passage O 52) ; nous y reviendrons tout à l'heure. Disons seulement dès à présent que dans Z 92, 10, il y a sûrement une faute, car l'auteur dit que le total 26, augmenté de 16 ans attribués à Jean Hyrcan (*ibid.*), doit faire 47, et il ne fait que 42. Nous y reviendrons également.

Il n'y a rien à tirer, pour l'explication de nos auteurs, du *Séder olam zutta ;* le texte, en ce passage, paraît corrompu. D'après l'édition de Cracovie (f. 167 *a*) et celle d'Amsterdam, il semble dire que Mattatias mourut en l'an 140 de l'empire grec, mais le צמח דוד a lu 148 (*l. c*, f. 20 *b*, l. 26 ; la suite prouve, l. 29, qu'il faut lire קמ"ח, non קמ"ה), et une version du même passage du *Séder ol. z.* qui se trouve O 197, 23, a l'année 146. Les trois versions ont, pour la mort de Simon, l'année 170 de l'empire grec, ce qui donne aux trois premiers Asmonéens (si l'on prend pour Mattatias les chiffres 146 ou 148, dont le premier est tout à fait exact), une durée de 24 à 22 ans. Ce qui est curieux, c'est que les deux premières versions semblent mettre un intervalle de 5 ans entre la mort de Simon et l'avènement de Jean Hyrcan, et O 197 met, entre

10 *b* ; O 52, l. 12 à 14. — On peut, en outre, comparer Z 242 *a*, l. 24 et suiv., et Z 12, 45 *b*.

ces deux événements, un intervalle de 10 ans. Nous ne savons comment expliquer cette singulière chronologie, on pourrait supposer qu'à la place de Simon, mort en 170, il faut lire Jonatan, et attribuer ensuite à Simon les 10 ans entre 170 et l'avènement de Jean Hyrcan.

Voici quel est l'intérêt de cette discussion. Notre passage Z 92, 10, et un passage d'Abraham ibn Daud relatif à Jésus (O 53, l. 11 à 23), copié ensuite par Josef d'Arévalo (O 89, l. 14 à 25), disent, directement ou indirectement, que de l'avènement des Asmonéens jusqu'à la mort de Jean Hyrcan, il s'est écoulé 47 ans, et que Jean Hyrcan est mort en 259-60 de l'ère du second temple, c'est-à-dire en l'année 3669-70 de la création. Nous avons ici affaire à une tradition nouvelle et qui, obéissant à un sentiment très naturel, voulait commencer l'ère des Asmonéens à Mattatias ou à Juda, et non à Jean Hyrcan. Cette tradition plaçait donc l'avènement de Mattatias en 3622 (quelquefois 3620), elle attribuait 21 ans aux premiers Asmonéens, 26 ans à Jean Hyrcan (comme O 169, Z 90 et Z 91 corrigé), ce qui fait bien 47 ans et conduit jusqu'en 3669. D'autres faisaient probablement le calcul en attribuant seulement 16 ans à Jean Hyrcan (Z 92, 13 *b*) et 31 ans aux Asmonéens précédents. Notre col. Z 92, 10, rentre dans cette seconde catégorie, et il y faut, probablement, changer en 17 ou 18 les 12 ans attribués à Simon, ce qui donne, de Juda à Jean Hyrcan, 31 ans, et de Juda à la mort de Jean Hyrcan, 47 ans, et fait, en outre, rentrer cette colonne dans les types O 52 et Z 12 du même tableau. O 52 (Abraham ibn Daud) paraît avoir fait de même [1] (placé les premiers Asmonéens dans l'époque des Asmonéens et non dans l'époque grecque, et donné à Jean Hyrcan 16 ans seulement). Reste à savoir comment, d'après ce calcul, se distribue le reste des 103 ans de l'époque asmonéenne. Il faudrait, d'après les systèmes antérieurement exposés, 66 ans pour les successeurs de Jean Hyrcan, et il n'en reste que 56 de disponibles (47 + 56 = 103). Le צמח דוד (*l. c.*, f. 22 *b*, l. 4 en remontant) se tire à peu près d'affaire en n'attribuant à Alexandre Jannée que 18 ans, au lieu de 26 ou 27 ans, mais nous ne savons où il a pris ce chiffre. La vraie solution se trouve Z 92, 10, qui donne 57 ans en tout aux successeurs de Jean Hyrcan, savoir :

[1] Il est possible, cependant, qu'Abr. ibn Daud n'ait pas cherché à concilier les dates de O 52 avec celles de O 53 ; il n'est pas absolument certain que le passage de O 53 ne soit pas interpolé ou ajouté plus tard par l'auteur ; voir O 60, 15, où il y a une autre contradiction.

Alexandre Jannée.....	37 ans.
Aristobule.....	10 —
Antigone.....	10 —
	57 ans.

D'après ce tableau, et d'après les considérations qui précèdent, la chronologie des Asmonéens, si les 103 ans qui leur sont attribués commencent à Juda (car Mattatias n'est généralement pas compté), se règle d'après l'un des deux types suivants :

	1er type.	2e type.
Juda.....	6 ans.	6 ans.
Jonatan.....	6	6
Simon.....	8	18
	20 ans.	30 ans.
Jean Hyrcan.....	27	17
	47 ans.	47 ans.
Alexandre Jannée à Hérode....	57	57
Total.....	104 ans.	104 ans.

Il faut remarquer, en finissant, que dans O 195, 26, la durée des Asmonéens, contrairement à toutes les traditions juives, est fixée à 95 ans. Il faut peut-être lire 98 (confusion du ח et du ח), de sorte qu'on aurait la durée exacte du règne des Asmonéens depuis Jean Hyrcan. Il n'est pas impossible que Z 92, 24 *b*, qui donne un total de 97 ans, se rattache aussi à un système de ce genre, malgré l'explication contraire que nous avons donnée plus haut.

Il ne serait pas sans intérêt, pour finir, d'étudier la chronologie des Asmonéens exposée dans les nos 260 et 332 du *Nizzahon* de Lipmann Mühlhausen, mais l'édition de 1644 que nous avons sous les yeux contient trop de fautes pour que cet examen puisse être utile. Nous nous bornons à faire les remarques suivantes : 1. L'auteur n'indique pas la durée de Mattatias et de Juda, mais tout le monde attribue à l'un 1 an, à l'autre 6 ans ; il n'y a donc pas de doute qu'il faut prendre ces chiffres ; — 2. Pour la veuve d'Alexandre Jannée, il a 7 ans au no 260 et 10 ans au no 332 ; le chiffre 10 nous paraît meilleur, il se rapproche davantage des données des autres chroniqueurs et de la vérité historique ; — 3. Comme d'autres auteurs et en particulier comme le *Toledot Jesu*, il confond Alexandra, veuve d'Alexandre Jannée, avec Hélène d'Adiabène, et Monobaze, fils d'Hélène, avec Hyrcan II ; — 4. Il indique, pour l'avènement des Asmonéens, l'année 211 du

second temple (n° 260), et pour la 4e année d'Alexandre Jannée l'année 252 (n° 332), ce qui fait une différence de 41 ans, non 51, comme l'ont les autres chroniqueurs qui ont fait ce calcul, et on peut se demander, si, au lieu de 252, il ne faut pas lire 262 (רס"ב au lieu de רנ"ב)[1] ; — 5. Quand on fait le total des années de chaque Asmonéen, depuis Juda jusqu'à la 4e année d'Alexandre Jannée, d'après les chiffres de l'auteur (6 ans pour Juda), on trouve 43 et non 41, il y a donc faute ou contradiction ; on pourrait supposer que, pour Simon, au lieu de 9 ans, il faudrait 7 ans, comme l'ont la plupart des chroniqueurs, et que pour Jean Hyrcan, au lieu de 17 ans, il faudrait 27 ans, comme l'ont aussi un grand nombre de chroniqueurs ; de cette façon, on obtiendrait, depuis Juda jusqu'à la 4e année d'Alexandre Jannée, soit 41 ans (en corrigeant seulement la durée du règne de Simon), soit 51 ans ; — 6. Au n° 260, le total des Asmonéens doit être de 110, mais on doit, d'après l'auteur, en retrancher 7, restent les 103 ans du Talmud[2]. On ne voit pas bien comment l'auteur obtient ce chiffre de 110, le total des chiffres qu'il donne (avec 6 ans pour Juda, 7 ou 10 pour Hélène) est 98 ou 95 ; il devient 96 ou 93, si on diminue Simon de 2 ans ; si on augmente Jean Hyrcan de 10 ans, ces quatre chiffres deviennent respectivement 108, 105, 106, 103. On a l'embarras du choix.

b. La Chronologie de Jésus.

Comme nous l'avons déjà dit plus haut, la chronologie de Jésus se rattache à celle des Asmonéens. Les chroniqueurs juifs étaient, sur ce sujet, dans le plus grand embarras. D'un côté, ils avaient trouvé dans le Talmud un passage où Jésus était mis en relations avec Josué b. Pérahia[3], et, quoique leur chronologie sur Josué b. Pérahia fût assez incertaine, on ne pouvait le placer, au plus tard, qu'à l'époque de Jean Hyrcan et au début du règne d'Alexandre Jannée ; mais d'autres chroniqueurs, amalgamant toute cette histoire des docteurs du second temple et des Macchabées, avaient même fait de Josué b. Pérahia le contemporain de Mattatias. Les uns se résolurent à mettre également Jésus au temps de Mattatias ou au temps d'Alexandre Jannée, successeur de Jean Hyrcan

[1] Le passage contient une autre faute (p. 181, l. 11, de l'édit. de 1644) : après les mots ג' אלפים, les centaines, dizaines et unités manquent. A la page 141, l. 7 du du n° 260, au lieu de ת"ק, il faut lire ת"כ.

[2] On pourrait cependant soutenir, tant le langage de l'auteur sur ce sujet (voir aussi p. précédente) est embarrassé, qu'il veut qu'on compte 96 + 7 = 103.

[3] *Sanhédrin*, 107 *b* ; *Sota*, 47 *a*.

(après Aristobule). D'autres, répugnant à cet anachronisme, prétendirent que le Jésus de Josué b. Pérahia n'était pas le Jésus chrétien, cette distinction entre le Jésus chrétien et le Jésus de Josué b. Pérahia passait pour avoir été faite pour la première fois par Iehiel de Paris, dans sa célèbre controverse de 1240 contre Nicolas Donin (édit. Thorn, 1873, p. 5), mais elle est plus ancienne que lui, car elle se trouve déjà dans les *tosafot*, au nom de Rabbénu Tam (*Sabbat*, 104 *b*, partie supprimée par la censure). D'après Rabb. Tam et Iehiel de Paris, le Jésus chrétien est postérieur de beaucoup à celui de Josué b. Pérahia; il est contemporain d'Hélène d'Adiabène, tandis que celui de Josué b. Pérahia est contemporain d'Alexandre Jannée.

L'origine de cette opinion qui met le Jésus chrétien en relation avec Hélène d'Adiabène se trouve uniquement, à notre avis, dans le livre connu sous le titre de *Toledot Jesu*. Ce livre est très ancien, déjà au IXe siècle Agobard et Amolo, évêques de Lyon, attribuent aux Juifs des opinions sur Jésus qui ne pouvaient se trouver que dans cet ouvrage. Il est vrai que l'ouvrage original a subi toutes sortes de remaniements, d'additions et de retranchements. Diverses énonciations d'Agobard ne sont pas confirmées par les textes que nous connaissons. Le texte publié par Wagenseil (dans *Tela ignea*) n'est pas le même, au moins dans le détail, que celui qui a été publié en traduction latine, dans le *Pugio Fidei*, 2e partie, ch. 8, n° 6. Enfin, une traduction française du moyen âge, contenue dans le ms. lat. n° 12,722 de la bibliothèque nationale, diffère du texte de Wagenseil et de celui du *Pugio Fidei* [1]. Mais ces trois éditions sont d'accord sur un point : Jésus a été contemporain d'Hélène (elle n'est pas appelée Hélène d'Adiabène), et c'est de là qu'a dû venir l'opinion de Iehiel de Paris. Il connaissait sûrement le *Toledot Jesu*, et si on en voulait la preuve, on la trouverait dans ce fait qu'il donne pour fiancé à Marie, mère de Jésus, un homme appelé Jean, justement comme le *Toledot Jesu* publié par Wagenseil.

D'après certains textes du *Toledot Jesu* (Wagenseil ; *Nizzahon* de Lipmann Mühlhausen, n° 332 [2]), Hélène était contemporaine d'Alexandre Jannée et était même sa femme. On paraît l'avoir

[1] Un manuscrit d'écriture italienne qui se trouve à la Bibliothèque de l'*Alliance israélite* a un texte qui se rapproche beaucoup de celui de Wagenseil, mais avec des différences très notables pourtant.

[2] L'auteur de cet ouvrage paraît se contredire. A la p. 192 de l'édit. de 1644 (controverse contre l'apostat Pierre), il met Hélène au temps de Hillel et longtemps après Josué b. Pérahia ; au n° 332, il en fait, au contraire, la femme d'Alexandre Jannée. On dirait presque qu'il y a pour lui deux Hélène : la femme d'Alexandre Jannée, et la reine Hélène d'Adiabène, du temps de Hillel.

confondue avec Salomé-Alexandra. Mais il faut admettre que le *Toledot* connu de Iehiel de Paris n'avait pas cette version, sans cela toute son argumentation serait fausse et les deux Jésus dont il parle se confondraient. La version qui met Hélène au temps d'Alexandre Jannée nous paraît être une addition postérieure, elle ne se trouve pas dans le *Toledot* du *Pugio Fidei*, elle n'est pas non plus dans ce manuscrit dont nous avons parlé plus haut, dans une note, et qui ne contient même pas le nom d'Hélène : il dit simplement המלכה, la reine, sans ajouter de nom propre.

Pour les docteurs juifs, l'époque d'Hélène (qui n'est autre que la fameuse Hélène d'Adiabène) est fixée par un passage de *Nazir*, Mischna III, 6 (édit. du Talmud, *Nazir* 19 *b*), où Hélène d'Adiabène est mise en relation avec l'école de Hillel [1]. Or, un texte talmudique formel et reproduit par tous nos chroniqueurs dit que Hillel et ses descendants ont fleuri dans les cent dernières années du second temple, on place donc Hillel, et, par suite, Hélène d'Adiabène et Jésus, 100 ans avant la destruction du temple. D'autres chroniqueurs juifs placent Jésus juste à l'avènement d'Hérode, qui est à peu près de la même époque (103 ans avant la destruction du temple). De plus, comme les textes ne sont pas très précis, la date 100, ou 103-104, désigne, pour les uns, l'époque de la naissance, pour les autres, l'époque de la mort de Jésus. De là viennent, sur la vie de Jésus, les données suivantes :

1. Jésus serait né en 3671, correspondant à l'année 263 du second temple, et à la 51e année du règne des Asmonéens, la 4e du règne d'Alexandre Jannée. Cette indication se trouve dans Abraham ibn Daud (O 53, 1. 11-22) et elle est répétée, d'après lui, par Josef d'Arévalo (O 89, 14 à 25). Elle se trouve aussi Z 15, 36 *a*. Aron de Lunel (O 191, 22), donne aussi la date 3670 de la création. Cette même date (3671) se trouve aussi en tête du *Toledot Jesu*, édit. Wagenseil.

2. Si Jésus est né en l'année 263 du second temple, et si, comme l'admettent généralement nos chroniqueurs, il est mort à 36 ans, sa mort se place en 299 du second temple, ou 121 ans avant la destruction du temple, 3707 de la création. Ce sont les dates qu'on trouve exactement ou à peu près dans O 89, 24 (O 194, 7, O 196, 11, qui ont 131 ans avant la destruction du temple, au lieu de 121), Z 15, 1 *a*.

3. D'autres ont fait naître ou mourir Jésus, comme nous l'avons dit, juste à l'avènement d'Hérode, 103-4 ans avant la destruction du temple, en 3724 de la création. Le seul texte qui dise clairement

[1] Cf. *Sabbat*, 15 *a*.

que Jésus est né en 3724 (ou plutôt 3720) est O 194, 23; les textes qui disent formellement que Jésus est mort en 3724 sont O 193, 2, 7, 20 et 25; O 194, 8; les textes O 170, 7, et 198, 3, sont douteux, on ne sait s'ils donnent 3724 pour la date de la naissance ou pour la date de la mort de Jésus, mais comme ils sont de la même famille que O 193, il est probable que leur 3724 désigne la date de la mort de Jésus.

Pour l'intelligence de ce qui va suivre et pour permettre au lecteur d'identifier facilement les dates données dans des ères différentes, nous insérons d'abord ici le tableau suivant (E. Cr. = ère de la création; E. Tpl. = ère de la construction du second temple; av. Destr. = avant la destruction du second temple; E. Chr. = ère chrétienne) :

E. Cr.	E. Tpl.	av. Destr.	E. Chr.
3671	263	157	— 89
3693	285	135	— 67
3707	299	121	— 53
3724	316	104	— 36
3761	352	68	0
3828	420		+ 68

Il semble bien que la date 3671 de la naissance de Jésus (et, par suite, 3704 ou 3707 pour sa mort, selon qu'on le fait mourir à 33 ou à 36 ans) vienne du *Toledot Jesu*. Voici comment on peut expliquer cette date du *Toledot Jesu*. On a vu plus haut que, d'après un certain nombre de chroniqueurs, Jean Hyrcan est mort dans la 47e année des Asmonéens et l'avènement de ceux-ci est, du reste, placé par la plupart des chroniqueurs en 3620-21 (cf. O 52, 10, corrigé; O 89, 3; Z 12, 39 *b*). D'autre part, il s'était, à ce qu'il semble, établi une tradition d'après laquelle Jésus était né dans la 2e ou 4e année d'Alexandre Jannée et de sa prétendue femme Hélène (le ms. du *Toledot Jesu* de l'*Alliance israélite* commence par ces mots : בשנת שנים להמלכת המלכה נגזר גזרה וג׳); 3620 + 47 + 4 = 3671. Le n° 332 du *Nizzahon* de Lipmann Mühlhausen semble indiquer que toute cette chronologie de Jésus qui serait né dans la 4e année d'Alexandre Jannée se trouverait dans le Talmud, de sorte que c'est de là que le *Toledot Jesu* l'aurait tirée, mais ce passage du Talmud (*Sanhédrin*, f° 107 *b*) a disparu de nos exemplaires et, d'après un ouvrage où sont réimprimés les passages du Talmud supprimés par la censure (חסרונות), cette page du Talmud contenait seulement l'histoire de Jésus voyageant avec Josué b. Pérahia en Egypte, sans aucune

indication de dates. Il n'est pas impossible, du reste, que cette année (la 51e des Asmonéens) ait été choisie parce qu'elle est juste la moitié des 103 ans assignés aux Asmonéens. Enfin, si le *Iohasin* a trouvé quelque part et n'a pas calculé lui-même la date 3704 du retour de Josué b. Pérahia en Palestine[1] (Z 15, 12 *b*), on pourra faire le calcul suivant : Jésus est devenu hérétique (*Sanhédrin*, *l. c.*; *Sota*, 47 *a*) au moment de son retour en Palestine avec Josué b. Pérahia, on l'aura laissé développer son hérésie 2 ou 3 ans avant de la condamner, de sorte qu'il serait mort en 3706-7. Comme, d'un autre côté, il est mort, suivant la plupart de nos chroniqueurs, à 36 ans, sa naissance se place en 3671.

Nous pouvons maintenant aborder l'étude détaillée de nos textes :

1. Abraham ibn Daud. Dans O 50, il a d'abord un calcul sur les fameuses 70 et 62 semaines de Daniel. Ces 62 semaines, font, d'après lui, 62 × 7 ou 434 ans. Il en résulte que, l. 26 et 27, il faut changer ת"כ en תל"ד ; l. 25, il est évident que כ"ח doit être changé en כ"א (voir O 49, 19, et le calcul de O 50, 5-10).

   O 52, 10, il faut changer תרפ"א en תרכ"א, car d'abord la date 3620-21 pour l'avènement des Asmonéens se trouve partout ailleurs, et ensuite les 212 ans du second temple (l. 9) ne s'accordent qu'avec l'année 3620-21 de la création.

   O 53, 11 et suiv. Tout le passage est reproduit plus ou moins textuellement dans O 89, 14 et suiv. Il est clair que dans O 53, 15, pour la date de la naissance de Jésus d'après les chrétiens, il faut 312 des Séleucides, non 52]; O 89, 18, a la date exacte שי"ב. — l. 20 et suiv. Le passage O 89, 23, (cf. Z 15) montre qu'il faut lire ici : בשנת ד' לאלכסנדר המלך נולד והיא שנת רס"ג לבנין הבית ושנת נ"א למלכות בני חשמונאי ובשנת רצ"ט לבנין הבית נתפס וג'. On a donc : Jésus, né la 4e année d'Alexandre Jannée, 51e des Asmonéens, 263 ans après la construction du temple, et mort à 36 ans, 299 ans après la construction du temple.
2. Josef d'Arévalo (O 89). L'alinéa l. 3 et suiv. présente d'abord quelque difficulté. Si Jean Hyrcan a commencé de régner en 3635 et a régné 40 ans[2] (l. 4), il est mort en 3675, et le retour de Josué b. Pérahia en Palestine, qui a eu lieu sous Alexandre Jannée, successeur de Jean Hyrcan (après Aristobule), ne peut pas se placer en 3667 (l. 9). Ces deux dates 3635 et 3667 nous paraissent provenir d'un curieux passage du *Iohasin* (édit. Craco-

[1] O 89, 9, a, pour ce retour, l'année 3667, mais nous doutons de l'authenticité de ce chiffre (voir plus loin).

[2] Ce chiffre, pour la durée du règne de Jean Hyrcan, est tout à fait isolé, et ne se trouve nulle part ailleurs.

vie, 138 *b* ; édit. Filip., 242-3) qui demande lui-même quelque explication. Les données de ce passage, qui s'occupe de la chronologie des Asmonéens, nous paraissent empruntées par l'auteur à des écrivains chrétiens, comme semblent l'indiquer les dates de l'édition Filipowski, qui sont calculées d'après le système chronologique de saint Jérôme [1] (Z 232, 25 *a* et suiv.) et partent d'une ère de la création antérieure de 1439 ans à l'ère juive. Les données qu'on trouve dans ce passage, sur l'époque qui nous intéresse ici, peuvent se résumer dans le tableau suivant [2] (col. de saint Jérôme signifie col. donnant les dates d'après le système de saint Jérôme ; col. Créat. traduit ces chiffres en ère juive de la création, c'est-à-dire en les diminuant de 1439 ; col. Zc. donne les chiffres de l'édition de Cracovie, ère juive de la création ; la colonne E. chr. indique les années de la col. Cr. traduites en ère chrétienne ; les dates indiquent la date de l'avènement) des princes asmonéens :

	S. Jér.	Cr.	Zc.	E. chr.
Mattatias (l. 24 *a*)	5043	3604		156
Juda (l. 35 *a*)	5046	3607		153
Jonatan (l. 43 *a*)	5053	3614		146
Simon (l. 7 *b*)	5073	3634	3634	126
Jean Hyrcan (l. 10 *b*)	5081	3642	3642	118
Aristobule (l. 23 *b*)	5107	3668	3666	92
Alexandre Jannée (243, 17 *b*)	5108	3669		91
Hérode (243, 13 *b*)	5161	3722	3738	38

Il nous paraît évident que ce tableau donne la clef des chiffres du 2e alinéa de O 89. Le 3635 de la l. 4, appliqué par Josef d'Arévalo à Jean Hyrcan, est le 3634 de notre tableau (pour Simon) ; et le 3667 de l. 9 est probablement le 3666 ou 3668 de notre tableau (Aristobule). Ces dates ont pris, chez Josef d'Arévalo, une fausse place, par un accident de transposition que nous avons plusieurs fois signalé chez les chroniqueurs juifs. Il est bon de remarquer, du reste, que la chronologie de Zc. de notre tableau, si elle fait partir les Asmonéens de 3620, donne, pour le règne des Asmonéens jusqu'à la mort de Jean Hyrcan, les 47 ans déjà signalés plus haut (3620 + 47 = 3667).

Revenons aux détails de O 89. — l. 13. Le chiffre 3673, pour la naissance de Jésus, est assez curieux, il n'est pas d'accord avec

[1] C'est pour cela que nous n'avons pas tenu compte de ce passage, plus haut, dans notre étude générale sur la chronologie des Asmonéens d'après les chroniqueurs juifs. C'est le *Iohasin* lui-même qui dit que ces chiffres sont donnés d'après le système de saint Jérôme.

[2] Z 242, 35 *a*, il faut lire מלכות non למלכות. — l. 43 *a*, au lieu de ד', il faut ז' et au lieu de ג' il faut נ"ג ; de sorte qu'on a, en partant de l. 35 *a*, 46 + 7 = 53 ; 53 + 19. — l. 27 *b*, שילרק est Antiochus Sidète.

la leçon, beaucoup plus autorisée, de 3671, et, de plus, il n'est pas d'accord avec les données de l'alinéa suivant, recommandées par l'auteur. On dirait presque que cet alinéa suivant a été ajouté plus tard par l'auteur ou même qu'il est interpolé par un copiste. — l. 14. La date 3681, qui se trouverait chez certains auteurs juifs pour la naissance de Jésus, ne se trouve nulle part à notre connaissance. Faut-il lire 3671 (תרע"א au lieu de תרפ"א)? ou bien serait-ce תרכ"א, ce qui ferait coïncider la naissance de Jésus avec l'avènement des Asmonéens? Cette hypothèse n'est pas impossible du tout : nous avons déjà vu, dans un autre passage de nos chroniques, la confusion de תרפ"א et de תרכ"א, et, de plus, Z 14, 39 *b*, fait de Josué b. Pérahia, dont Jésus est inséparable, le contemporain de Mattatias. Le *Séder haddorot* (*sub anno*) prétend aussi que certains chroniqueurs juifs placent la naissance de Jésus en 3620. — l. 16. Au lieu de יון, il faut évidemment lire ינאי. — P. 90, l. 14, il y a un passage qui s'applique évidemment à Jésus (après נתלה il faut intercaler (ישו), et ou Josef d'Arévalo donne la date historique de la mort de Jésus, l'année 3793 (33 ans après l'ère chrét.). Cette contradiction nous confirme dans l'opinion que l'alinéa 4 de la p. 89 est interpolé.

Il y a encore d'autres fautes dans ce texte de Josef d'Arévalo. P. 88, l. 21-22, le chiffre ת"ס est en contradiction avec les faits et avec les données de tous les chroniqueurs, il vient d'une confusion avec le ת"ס de la l. 23 ; il faut lire תמ"ח. — O 89, 2. La date ת"מ est évidemment fausse et trop faible, la génération précédente est de 3560 (88, 31), celle dont il est question ici et qui lui succède ne peut pas être de 3440. Il faut évidemment, comme dans Z 15, 20 *b*, lire תרכ"א.

3. Séder Olam (O 163). Le passage sur Jésus se trouve O 70, 4-8. A moins que l'auteur n'ait aucune idée précise sur l'ère de la fondation de Rome, ce qui est possible, le passage sur Jésus, l. 6-7, est interpolé. Sur le תתקל"ג, voir, plus loin, nos observations sur le morceau I de O 197; il faut le prendre pour un grossier *lapsus* de copiste, et le changer en תשכ"ד.

4. Aron de Lunel (O 191). — l. 22. Jésus né en 3670 ; — l. 23. Jésus mort à 23 ans, 135 ans avant la destruction du temple (3693), opinion isolée. — l. 25. Sur la date שס"ד de Mahomet, voir le chapitre que nous consacrons à Mahomet; le contexte prouve que la leçon est juste [1].

5. Texte D de O 192. — l. 19, il faut lire תצ"ט, non תשצ"ט, car 5260 (l. 11) moins 1499 donne 3760, date de l'ère chrétienne dans l'ère juive de la création. — l. 11. ח' est une faute d'impression pour ה'.

[1] A la l. 13, au lieu de מב"ה מרס, il faut lire מכ"ה מרס, cela signifie qu'à partir du 25 mars, origine de l'ère chrét., jusqu'à l'époque où écrit l'auteur, il y a 1204 ans.

6. Texte E de O 193. Nous donnons d'abord quelques indications nécessaires pour la lecture du texte. — l. 1. שירי נשכח indique le deuil de la destruction de Jérusalem. — l. 2. Il faut un point après לבריאת עולם, et effacer le point qui vient après תשכ"ד. — l. 5. Au lieu de ת"פ, il faut כ"ח. — l. 6. Le calcul est : 7 × 632 = 3724 ; donc, au lieu de התקלבין, il faut ז' תקלבין, c'est-à-dire 7 fois תקלב (voir 194, 5). Par suite, il faut, l. 6 et 7, changer תתכ"ד en תשכ"ד. — l. 9. מבתמ"ח signifie תמ"ח אלפים מ'. Tout le passage signifie que Jésus est mort (non né) en 3724. — 194, 2. Le passage doit être fautif, il semble que l'auteur veuille dire que la reine Hélène (qu'il prend pour une reine juive, comme le *Toledot Jesu*) n'a pas pu vivre en 3532, puisque la royauté juive n'a commencé que 212 (ou 214) ans après la construction du temple, c'est-à-dire en 3618 ou 3620. Il faudrait donc, l. 2, changer רק en בו, et après שנה mettre le chiffre 212 ou 214. — 194, 7 (cf. 196, 11). Jésus mort 131 ans avant la destruction du temple, c'est-à-dire 3697. Il faut donc changer ע"ז en צ"ז. Ce chiffre 131 est une variante du 135 de O 191 ; nous supposons qu'il vient de ce qu'on attribuait quelquefois à Jésus, à sa mort, l'âge de 26 ans ; comme il est né en 3671 on a : 3671 + 26 = 3697. — l. 8. Jésus mort 3724.

7. Texte F de O 194. — l. 23. Au lieu de תש"כ, pour la naissance de Jésus, il faut peut-être תשכ"ד, comme l'ont les autres chroniqueurs. Jésus meurt 3753 (l. 24), donc à 33 ans, si on lit תש"כ. — l. 24. Si le chiffre תתקל"ח (3938) donné pour la diffusion du christianisme est exact, le מאה וארבעים וחמשה, c'est-à-dire 145 ans après la mort de Jésus, donné l. 28 pour le même événement, n'est pas exact, il faudrait מאה ושמונים וחמשה. — l. 29. תתק"כ est faux ; lire תתכ"ח, qui est la date exacte. L'erreur pourrait venir de ce que תתק"כ et תתכ"ח, au moins chez les *askenazim*, se prononcent de la même manière.

8. Texte G de O 195. — l. 28. Pour la durée du royaume grec en Palestine, au lieu de ק"כ, il faut ק"פ. — צ"ה (95 ans), pour la durée des Asmonéens, n'est pas conforme à la tradition talmudique, mais se rapproche de la vérité historique et serait tout à fait exact si on lisait צ"ח. — P. 196, 3 et suiv., Jésus a vécu (ou est mort) plus de 100 ans avant la destruction du temple, allusion au chiffre 103-4 avant la destruction du temple. — l. 8 et 10. Après מת et משנהרג, sous-entendre *Jésus*. — l. 11, au lieu de הלידה, il faut מיתתו ; voir O 194, 7.

9. Texte I de O 197. — P. 198, l. 3. Le תקלב doit être pris dans le sens symbolique qu'il a à la p. 193. Le chiffre vrai est תשכ"ד. Il en est de même du תתקל"ג de O 170, 7, qui est probablement une faute pour תקלב, le passage est identique à celui de notre p. 198. Cependant ce תתקל"ג pourrait encore venir du תתקל"ח de O 194, 24, à moins que ce dernier chiffre ne vienne lui-même de notre תקל"ב. Il résulte aussi de la comparaison de

O 170, 7, et O 198, 3, qu'il faut lire dans tous les deux ou bien ישו נולד ou bien ישו נצלב. D'après ce que nous avons dit plus haut, la leçon נצלב est plus probable que l'autre.

10. Le Iohasin. — Z 15 *a b*. l. 36 *a* et suiv. Les données sont les mêmes que celles d'Abraham ibn Daud : Jésus né 263 après la construction du temple, et mort à 36 ans, 299 ans après la construction du temple. — l. 39 *a* et 1 *b*, il faut donc changer תרע"ה en תרנ"א, 3671 de la création, comme le prouvent aussi les données des deux lignes 41 *a* et 44 *a* (3760 — 89 = 3671). — Remarquer que 15, 13 *b*, contient, pour Hipparque, une date différente de celle qui se trouve 14, 37 *b* ; ces deux dates font respectivement 3613 (p. 15) et 3536 (p. 14) de la création. A la p. 242, l. 3, se trouve enfin une autre date encore, 5029, qui, diminuée de 1439, donne 3590 de la création.

Plusieurs de nos chroniqueurs donnent pour la vie de Jésus, des synchronismes tirés de la vie d'Auguste et de Tibère, et ce qu'il y a de curieux en ceci, c'est qu'ils placent néanmoins Jésus au temps d'Alexandre Jannée. Ce singulier anachronisme se trouve chez Abraham ibn Daud (O 60) et chez Josef d'Arévalo (O 89), si toutefois les morceaux O 53, 11, et O 89, 14, ne sont pas des interpolations postérieures. Il est intéressant de réunir, sur cette chronologie, les données de nos auteurs.

Durée du règne d'Auguste. Si on fait commencer son règne à la mort de César (— 44 à + 13), il a une durée de 57 ou 56 ans ; si on ne le fait commencer que 3 ou 4 ans plus tard (comme le fait, par exemple, Z 243, 5 *b*, en admettant un interrègne de 3 ans), on obtient une durée de 52 ans. C'est ce qui fait que nos chroniqueurs donnent à Auguste tantôt 56 ans de règne (O 185, 11-12 ; 42 ans, plus 14 ans), tantôt 52 ans (O 60, 15 ; 89, 11 ; 196, 8). Seul Z 243, 8 *b*, malgré les 3 ans d'interrègne, lui donne 56 ans 18 + 38).

Naissance de Jésus. Les chroniqueurs qui font durer le règne d'Auguste 52 ans seulement font naître Jésus dans la 38e année d'Auguste (O 60, O 89); ceux qui font commencer le règne d'Auguste 4 ans plus tôt (et le font durer 56 ans) font naître Jésus dans la 42e année d'Auguste (O 185 ; cf. O 170, 2 et 5). Le passage de O 196, 8, devrait, d'après cette règle, avoir aussi la 38e année d'Auguste, mais, au lieu de 38, il a 29. Cela vient de ce que, à l'exemple d'autres chroniqueurs, il fait partir le règne d'Auguste de la bataille d'Actium.

Mort de Jésus. L'opinion des Pères de l'Eglise que Jésus est mort à 33 ans, dans la 18e ou 19e année de Tibère, se trouve évidemment reproduite par O 170, 8 ; mais plusieurs de nos chroniqueurs font mourir Jésus à l'âge de 36 ans, ce qui conduirait à la 23e année de Tibère ; ce chiffre se trouve O 185, 12. Dans O 196, 9, il y a évidemment une faute : si Tibère n'a régné que

22 ans, Jésus n'a pas pu mourir dans la 25e année de son règne. En outre, si le chiffre 29 de la ligne précédente (que nous avons proposé, plus haut, de changer en 39) était exact, cet auteur ferait durer la vie de Jésus 48 ans, ce qui est tout à fait insolite. Nous n'hésiterons donc pas à changer ici le כ"ה en י"ח ou en כ"ב (18e ou 22e, non 25e année de Tibère). Il est probable que, dans cette ligne 9, les chiffres sont intervertis, il faut lire : Tibère règne 25 ans, dans sa 22e année, Jésus est mort. De sorte que Jésus serait mort à 35 ou 36 ans. Il reste à expliquer, il est vrai, les 57 ans de la ligne suivante (57 ans depuis la mort de Jésus jusqu'à la destruction du temple); mais, de toute manière, ce chiffre est erroné, aussi bien que le chiffre 66 de la l. 11. Nous ne pensons pas que jamais aucun auteur chrétien ait fait mourir Jésus 66 ans avant la destruction du temple.

Age de Jésus à sa mort. D'après O 53, 21, et 89, 24, Jésus meurt à 36 ans ; O 185, 12, donne 14 + 23 = 37 ans ; O 196, comme nous venons de le voir, paraît donner également 36 ans. Au contraire, O 170, 8, le fait sûrement mourir à 33 ans (14 ou 15 ans d'Auguste et 18 ans de Tibère); O 193, 23-24, donne 3753 moins 3720, ce qui fait 33 ans; si on lisait 3724, cela ne ferait que 29 ans, mais il ressort de là que la leçon 3720 doit être conservée, malgré les objections qu'on y peut faire. Enfin, O 191, par un calcul reposant sûrement sur une fausse combinaison admise par l'auteur, fait mourir Jésus à l'âge de 23 ans.

Chronologie des empereurs romains. Nos chroniqueurs, en s'occupant, à propos de Jésus, de la chronologie des empereurs romains, depuis Auguste jusqu'à Vespasien, sont assez bien renseignés. Quelques erreurs, cependant, se sont produites chez eux, par leur faute ou par la faute des copistes. Le règne de Tibère a duré 24 ans, cela explique et justifie suffisamment les 25 ans de O 196, 19, d'après notre correction de plus haut. D'après O 184, 12, Tibère aurait régné 23 plus 5 ans, soit 28 ans. On peut proposer de changer le 5 en 1 (א pour ה), mais nous croirions plutôt que la faute vient de l'auteur. Les chroniqueurs qui font mourir Jésus dans la 18e année de Tibère ont raison de dire que de cette mort jusqu'à la fin du règne de Tibère il s'est écoulé 5 ans ; notre chroniqueur a conservé ces 5 ans, quoiqu'il soit de ceux qui font mourir Jésus dans la 23e année de Tibère ; c'est une simple inadvertance.

Le *Iohasin*, ordinairement si bien informé, est moins exact, sur cette chronologie, que O 185 et O 196. Son texte, dans l'édition de Cracovie (f° 139 *a* et suivants) aussi bien que dans celle de Filipowski (p. 243-244) est, du reste, très corrompu [1]. Pour s'en

[1] Dans l'édition de Cracovie, on trouvera ces données aux endroits suivants : César et Auguste, 139 *a*, ll. 6-7 ; Tibère et Caligula, 140 *a*, ll. 14 et 22 ; Claude, 141 *a*, l. 16 ; Néron, 143 *b*, l. 14 ; Galba à Titus, 143 *b*, l. 19 à 24. — Dans l'édition

rendre compte, il faut comparer les deux textes, en se rappelant que, dans l'édition de Filipowski, les nombres doivent être diminués de 1439. La comparaison des textes montre d'abord que, sur un grand nombre de points, ils sont identiques. Il résulte de là (et on le devinerait sans cela) que dans l'édition de Cracovie, pour Tibère, au lieu de תשיה, il faut lire תשע"ה (3775 non 3009). Le texte de l'édition de Filipowski (notre Z) est fort maltraité. Il est clair que le 5191 de César (244, 5 *b*) ne va pas avec le 5151 d'Auguste (l. 8 *b*); les deux chiffres sont faux : au lieu de 5191, il faut 5151 ; au lieu de 5151 d'Auguste, il faut 5159 [1]. Les chiffres pour Tibère, Caligula, Claude, Néron et Galba, sont les mêmes (après réduction de Z au système ordinaire) dans les deux éditions. Ils diffèrent dans la suite, et voici pourquoi. Dans l'édition Filipowski, l'auteur continue à copier les chroniqueurs chrétiens qu'il suit (voir Z 232, l. 25 et suiv. [2]), sans s'inquiéter aucunement de la concordance de leurs dates avec les dates réelles ou avec les dates juives. Dans l'édition de Cracovie, son procédé est différent. Pour Galba, cette édition donne encore 3833, absolument comme l'autre édition, mais à ce moment, l'auteur s'aperçoit qu'il va aboutir, pour la destruction de Jérusalem, à une autre date que la date juive; aussi revient-il en arrière, et après avoir mis Galba en 3833, il place Vespasien (qui cependant est postérieur à Galba) en 3826, et la prise de Jérusalem, conformément aux chroniqueurs juifs, en 3826. Dans l'autre édition, au contraire, il continue à copier les chiffres de son modèle : Galba, 5270 (3831); Vespasien, 5272 (3833); prise de Jérusalem, 5274 (3835), et il remarque lui-même que cette date correspondrait à l'année 75 de l'ère chrétienne, au lieu de l'année 68 de la chronologie juive (p. 244, l. 29 et 36 *b*). Ce qui est encore curieux, c'est que, l. 32 *b*, il donne, pour la destruction du temple, l'année 3698 et dit qu'elle est la 9e année du 202e cycle, tandis qu'en réalité l'année 9 du cycle 202 est l'année 3828 [3] et non 3698. Il y a là évidemment une faute qu'il n'est pas trop difficile d'expliquer. A la place de la date véritable 3828, il s'est glissé à cet endroit, par *lapsus* ou autre-

de Filipowski, on trouvera : César et Auguste, 243, 5 et 8 *b* ; Tibère et Claude, 244, 22, 41, 42 *a* ; Néron à Vespasien, 244, 17, 20, 21, 25 *b*.

[1] La date 542 de l'exil de Babylone (l. 5 *b*) confirme la lecture 5151 de la même ligne ; car, dans le système de l'auteur, l'exil de Babylone a eu lieu en 4609 (Z 238, 34 *b*, et 239, 2 *a*) ; 4609 plus 542 font 5151. Il est vrai que la date 4609 est étrange, il faudrait 3338 plus 1439, c'est-à-dire 4777. Dans Z 239, 19 *a*, 240, 6 *a*, 241, 6 *a*, 243, 10 *a*, comparé avec 242, 23 *b*, et enfin, 243, 47 *a*, cette date de l'exil de Babylone donne lieu à des difficultés ; il y a des erreurs dans tous ces passages.

[2] L'Isidore qu'il nomme n'est pas Isidore de Séville, mais peut-être, au moins en partie, l'Isidorus du tome VI, p. 446, de l'*España sagrada*.

[3] Le cycle a dix-neuf ans ; 19 × 201 + 9 = 3828. L'auteur ajoute que cette année est embolismique (à treize mois), dans le calendrier de nos pays, l'année 9 d'un cycle n'est jamais embolismique.

ment, la date donnée par quelques auteurs (voir O 194, 7) pour la date de la mort de Jésus.

Il serait bon de comparer les données chronologiques qui précèdent avec celles qu'on trouve chez un certain nombre d'autres auteurs. Nous nous bornons à donner ici, sur ce sujet, des indications sommaires.

Il y a d'abord à considérer le groupe des chronographes et écrivains chrétiens, Eusèbe, saint Augustin, Isidore de Séville, saint Julien de Tolède, et tant d'autres. Eusèbe donne, pour l'époque asmonéenne, les chiffres suivants [1] : Juda Macchabée règne 3 ans, Jonatan, 19 ans ; Simon, 8 ans; Jean Hyrcan, 26 ans ; Aristobule, 1 an ; Alexandre Jannée, 27 ans ; Alexandra, 9 ans ; Hyrcan, 34 ans ; Hérode, 27 ans... Auguste, 56 ans à partir de la 25e année d'Hyrcan ; Jésus, né dans la 42e année d'Auguste ; Tibère règne 23 ans, Jésus mort dans la 21e année de Tibère ; Caligula règne 3 ans et 4 mois ; Claude, 14 ans et 8 mois ; Néron, 13 ans et 7 mois ; Vespasien, 9 ans et 11 mois. Les mêmes séries se trouvent avec des variantes plus ou moins importantes chez les autres écrivains chrétiens [2].

Joseph ben Gorion, d'après l'édition de Sébastien Münster, au livre V, a les données suivantes : Jonatan, 7 ans (chap. 1) ; Simon, 7 ans (chap. 2) ; Jean Hyrcan, 31 ans (chap. 7) ; Antigone, 1 an (chap. 9); Alexandre Jannée, 27 ans (chap. 13).

Le ms. hébreu de Paris, n° 716, f° 298 *a*, a les dates suivantes [3] : « En 3793 (33 de l'ère chrét.) eut lieu l'affaire (l'exécution) de Jésus ; en 4331 (572) est né Mahomet. »

Le ms. hébreu de Paris, n° 187 contient une sorte de *Séder olam zutta*. Il a, f° 69 *b*, les données suivantes : « Voici les rois de Rome : Auguste, 22 ans ; Tibère, 22 ans ; Gaïus (Caligula), 3 ans ; Claude, 17 ans (peut-être faut-il lire 14 ans) ; Néron, 12 ans ; Vespasien, 10 ans ; Titus, 3 ans... D'après nos rabbins, Jésus est mort 100 ans et plus avant la destruction du temple, car il était élève de Josué b. Pérahia..., et, d'après la tradition de la Mischna et du Talmud, Josué b. Pérahia s'enfuit en Egypte du temps du roi Alexandre Jannée, et c'était en 263 de la construction du temple. Et Jésus naquit dans la 51e année des Asmonéens, 4e année d'Alexandre (Jannée), et en l'année 299 de la construction du

[1] *Chronicon*, édit. Venise, 1818, p. 243 et suiv.

[2] Au moment où nous écrivons ces lignes, nous n'avons pas sous la main les matériaux nécessaires pour donner des indications plus précises.

[3] Nous nous bornons à donner la traduction française, nous publierons le texte une autre fois.

temple, Jésus fut pris, à l'âge de 36 ans. Les chroniqueurs des autres nations disent que Jésus naquit en 312 de l'ère des Séleucides, qu'il fut crucifié à l'âge de 33 ans et qu'il naquit dans la 38e année d'Auguste. » Les mêmes données se trouvent exactement dans un passage de Caleb Afendopulo reproduit dans le catalogue des mss. de Leyde, p. 393.

Dans l'ouvrage de Hayyim ibn Musa, manuscrit du séminaire rabbinique de Breslau, f° 229 *b*, se trouvent les énonciations suivantes : Jésus naît 3 ans avant la mort d'Hérode ; Auguste règne (après la naissance de Jésus ?) 9 ans ; Tibère règne 23 ans ; pour Caligula le chiffre manque ; Claude règne 13 ans ; Néron, 14 ans ; Vespasien, 10 ans ; Titus, 2 ans (jusqu'à la destruction du temple).

Enfin, il faut voir encore, sur tout cela, un passage intéressant du *Iohasin*, édit. Filipowski, 81 *a* jusqu'à 87 *a*.

c. La chronologie de Mahomet.

Les dates qu'on trouve dans nos auteurs sur la vie de Mahomet ou l'avènement du mahométisme ne sont pas exemptes d'erreurs. Si nous ne nous trompons, ces erreurs ont même un caractère spécial : elles paraissent être du genre de celle que nous avons signalée dans O 194, 29, et provenir, en partie, d'une erreur de prononciation due à la confusion des lettres ק et כ d'une part, des lettres כ et ח, d'autre part. Nous nous expliquons ainsi que le chiffre תתקכ"ח, qui est, comme on le verra tout à l'heure, la date principale de cette chronologie, soit devenu תתק"כ ou תתכ"ח ou תתק"ח. Nous rappelons que cependant les lettres כ et ח ne peuvent se confondre, à l'oreille, que dans la prononciation vicieuse de nos pays ; dans les pays orientaux le ח a un tout autre son que le כ. Le voisinage, dans תתקכ"ה, des deux lettres ק et כ (avec daguesch), qui, dans un grand nombre de pays, se prononcent exactement de la même manière, a dû contribuer grandement à produire ces erreurs.

La date qu'on donne ordinairement pour l'avènement du mahométisme est l'année de l'hégire, 622 après l'ère chrétienne. Cette date coïncide avec 4382 de la création, 934 des Séleucides. Dans Scherira O 35, 7-8, cette date est donnée à peu près exactement, « *après* תתק"כ (920) des Séleucides ». Un peu plus haut, O 46, 6, le même auteur a, pour l'époque de l'hégire, תתכ"ח, chiffre sûrement faux, et où il faut au moins (M. Neubauer l'a mis en note) ajouter une centaine, de sorte qu'on a תתקכ"ח, 928 des Séleucides, qui correspond à 4376 de la création. La date exacte, 4382 de la création, se trouve O 91, 21, et Z 204, 14 *b*. La date 4374 (variante, 4379 ; au lieu de 4376 de Scherira) se trouve O 62, 12, et ce

qu'il y a de curieux en ceci, c'est que le passage de O 91 (Josef Arévalo), qui a la date exacte 4382, paraît copié sur O 62 (Abrah. ibn Daud). Josef aura rectifié O 62 sur ce point, mais il a laissé subsister (l. 20) une singulière erreur : l'arrivée d'Ali Abou Taleb en Babylonie est postérieure à l'hégire (O 62, 14, la place en 4820), elle ne peut donc pas être en ש"ע 4370, si l'hégire est en 4382. Ce ש"ע vient, sans doute, du שע"ד de O 62, 12. Dans O 177, 16, la date תתכ"ח vient évidemment de la fausse leçon de Scherira (O 46), car tout le contexte est purement copié sur Scherira, et le copiste est même assez maladroit pour dire en son nom ce que Scherira dit de l'année où il écrit (O 46, 6). Cette date de l'hégire a joué de malheur : dans O 187, 13, elle est devenue 908 des Séleucides תתק"ח, cette erreur provient probablement de ce que le כ de תתקכ"ח est tombé, comme chez d'autres c'est le ק qui est tombé. Dans ce même passage, l'identification de 908 des Séleucides avec 4360 de la création est fausse, c'est 4356 qu'il faudrait ; il se peut qu'il y ait confusion de נר et de ס. Chez Aron de Lunel (O 191, 15-16), la date est devenue 4364 de la création (916 des Séleucides), il a peut-être lu 4364 au lieu du 4374 que nous avons rencontré ailleurs (confusion du ס et du ע). O 192, 22, donne la date exacte de la naissance de Mahomet, 4331 (571), et pour la date, de l'hégire, la date à peu près exacte de 4384. Dans O 195, 1, la date de l'hégire est 4349 de la création, nous nous demandons s'il ne faut pas lire 4369 (confusion du נר et du ס), qui serait 920 des Séleucides et serait exactement le תתק"כ de Scherira (O 35). Il y a plus : nous avons expliqué plus haut le תתק"כ de O 194, 29, par une erreur de prononciation ; il nous paraîtrait cependant beaucoup plus naturel de supposer que c'est le 920 de Scherira, qui s'applique à Mahomet, et qui, par quelque *lapsus* ou transposition, est venu dans ce passage relatif à la destruction du temple. O 196, 21, a la date exacte 4381.

7. *Observations générales.*

Nous terminons cette longue étude par quelques observations.

On voit quelles sont les règles qu'il faut appliquer dans la critique de nos textes, quelles sont les fautes que les auteurs et les copistes sont tentés de commettre et les difficultés que l'on rencontre dans l'explication des textes.

La principale difficulté vient de certaines constructions de la langue hébraïque, qui, lorsqu'on opère sur des noms propres surtout, ne permet pas toujours de savoir si, dans les séries de noms qu'on a, certains noms sont ou non à l'état construit (par exemple : A élève de B et C m. année x, signifie A, élève de B

et de C, meurt année x ; ou bien A, élève de B, et C meurent année x).

Une autre difficulté vient de ce qu'on ne sait pas toujours si les dates données se rapportent à l'année de la mort ou non.

Une difficulté plus grande vient de ce que ces dates se trouvent quelquefois en tête ou au milieu ou à la fin d'une liste de noms, et souvent ne se rapportent pas à tous ces noms, mais à un ou à quelques-uns d'entre eux. Les chroniqueurs, en copiant de tels passages, ont quelquefois commis la faute de considérer ces dates comme exprimant l'année de mort de toutes les personnes nommées dans le passage.

Les erreurs ordinaires des auteurs et des copistes sont des erreurs paléographiques, telles que confusion du ב du כ et du נ, confusion du ד et du ז ; etc.

Dans notre travail sur les *Expulsions des Juifs en France* nous avons parlé longuement d'une autre source d'erreur : celle du glissement des dates et de leur transposition en des endroits qui ne leur étaient pas destinés.

Nos chroniques d'origine espagnole nous montrent encore une autre cause d'erreur : c'est la confusion entre l'ère espagnole d'Auguste et l'ère chrétienne.

Une erreur curieuse est celle qui a fait qu'une date exprimée par תשע"ה (4795) a été prise pour le mot תשעה, nombre *neuf*.

On a vu que Guédalia a fait plusieurs erreurs considérables en prenant, pour la partie manquante de la date, 5000 au lieu de 4800.

Enfin, nous pensons que notre travail a mis en lumière un genre de fautes qui n'avait pas encore été signalé, c'est la transposition des chiffres dans une date : par exemple, 248 pour 824 (U 24) ou 160 au lieu de 106 (U 19).

Quelquefois aussi il y a confusion entre les dates chrétiennes et les dates juives (par exemple O 95, 19, et V 40).

Il ne faut jamais oublier, dans la lecture des chroniqueurs que nous avons étudiés ici, que chez eux, le plus souvent, les dates se suivent dans l'ordre chronologique. Toute date qui n'est pas à sa place, dans la suite chronologique, doit être considérée comme suspecte.

Pour suivre exactement l'ordre chronologique, nos chroniqueurs ont accompli, sur les documents dont ils se sont servis, un travail de dislocation qui produit quelquefois des effets curieux. Des phrases ou des mots qui n'avaient de sens que dans la contexture du document primitif, sont rest's dans les tronçons dispersés du texte, où ils sont incompréhensibles. C'est ainsi, par

exemple, que dans O 95, 19, dans les phrases où il est dit que don Alonso régna 70 ans, les mots *après lui* n'ont guère de sens (on peut cependant les expliquer, à la rigueur) si on ne met pas tout le passage à la suite du passage O 94, 29 à O 95, 5 (où est raconté le règne de don Fernand, père et prédécesseur de don Alonso), en supprimant toute la partie intermédiaire. Nos deux passages, réunis d'abord, ont été disjoints par une longue intercalation qui fait entièrement perdre de vue don Fernand. On trouvera souvent, dans nos chroniqueurs, des inadvertances de ce genre, des brèches faites à un texte primitif et mal fermées. Abraham de Torrutiel a eu le bon esprit de mettre à part, dans un chapitre spécial, l'histoire des rois d'Espagne (O 107, 22 et suiv.) et de ne pas la mêler à l'histoire littéraire des Juifs. L'auteur du *Iohasin* paraît avoir eu assez de mal à obtenir une ordonnance chronologique rigoureuse. Le classement des faits diffère, chez lui, d'une édition à l'autre et, en ajoutant des textes nouveaux à sa rédaction primitive, il a quelquefois oublié de mettre sa nouvelle rédaction d'accord avec l'ancienne, d'effacer les répétitions. On doit, du reste, se demander si nos chroniqueurs n'ont pas eu des collaborateurs anonymes, qui ont ajouté des faits oubliés par l'auteur ou se sont même permis, pour obtenir une plus grande rigueur dans la suite chronologique, de changer l'ordre dans lequel se suivait le texte de l'auteur.

La question de savoir si Josef Haccohen a utilisé ibn Verga nous paraît vidée. Il ne le connaissait pas, il n'y a presque rien de commun entre l'*Emek habbakha* et le *Schébet Jehuda*. Nous ne croyons pas qu'il soit possible de se demander si, inversement, le *Schébet Jehuda* a utilisé l'*Emek habbakha*; le *Schébet* est, en grande partie, beaucoup plus ancien que l'*Emek*, et nous doutons que le dernier, rédacteur contemporain de Josef Haccohen, y ait ajouté grand'chose.

Si l'on considère chacun de nos chroniqueurs à part, on fera sur la filiation de leurs renseignements, les observations suivantes.

Nos deux chroniqueurs les plus originaux (à part Abraham ibn Daud) sont Usque et Ibn Verga.

Il est curieux qu'Usque ne semble pas avoir utilisé Abraham ibn Daud. Josef Haccohen ne paraît guère le connaître non plus (ce qui est plus curieux encore, pour un chroniqueur de profession), il n'y a que le morceau sur la prise de Calatrava que Josef lui ait sûrement emprunté. Josef ne semble, du reste, pas beaucoup mieux connaître nos autres chroniques hébraïques d'Espagne. Au

contraire, il y a à peine deux numéros d'Usque qu'il n'ait pas fait passer dans son *Emek*.

Zaccut se sert à la fois d'Abraham ibn Daud, dont il transcrit, du reste, textuellement de longs passages, et de Josef d'Arévalo, ou au moins d'un ouvrage utilisé par Josef d'Arévalo. Il y a entre lui et ce Josef de si grandes différences, par endroits, que nous croyons plutôt que Zaccut n'a pas utilisé directement Josef, mais que tous les deux se sont servis d'une même chronique plus ancienne.

Nos chroniqueurs ne paraissent guère avoir connu Benjamin de Tudèle, le seul fait qu'ils lui empruntent est l'histoire de David Alroï, mais cette histoire avait, du livre de Benjamin, passé dans le domaine public, on la trouvait partout, et il est permis de supposer que ce n'est pas dans l'ouvrage même de Benjamin que nos chroniqueurs l'ont puisé.

Il nous paraît certain que le *Schébet Jehuda* a été rédigé, dans sa forme actuelle, avant l'ouvrage d'Usque, et nous croyons avoir démontré que Usque l'a utilisé au moins une fois (voir U 21). Dans d'autres passages où l'analogie entre V et U est frappante, ils semblent avoir puisé tous deux à une même source (voir U 21). V a utilisé des chroniqueurs espagnols (voir U 16), une seule fois il cite Abraham ibn Daud.

L'analogie frappante qui existe entre U 8 et le passage parallèle de V nous oblige à nous demander si le signe L. I. E. B. qui se trouve dans U 8, comme indication de source, ne signifierait pas *Liber Iehuda Ebn Berga*. Le nom de Verga (ou quelquefois Vega ?) s'écrivait fort bien avec *bêt* en hébreu, et le *b* espagnol se prononce presque comme un *v*. Seulement d'autres numéros de U portent le même signe et les faits racontés dans ces numéros ne se trouvent pas dans V. Il est difficile d'admettre que Salomon ibn Verga, le dernier rédacteur de V, ait laissé perdre des matériaux rassemblés par Juda ibn Verga, le premier rédacteur du *Schébet Jehuda*, nous avons plus d'une fois montré que notre texte actuel de V paraît avoir des lacunes.

Abraham Torrutiel, nous l'avons montré en plus d'un passage, utilise sûrement Josef d'Arévalo (voir nos observations sur O 109, 1), quoiqu'il ne le nomme pas [1]. Il s'est aussi, de son propre aveu, servi de Zaccut (O 101, 19). Sa chronique a été composée en 5270 (1510), comme il le dit lui-même (O 101, 5, et nos observa-

[1] Il le copie quelquefois d'une façon bien peu intelligente. Ainsi Josef raconte qu'il a vu, de ses yeux, des écrits de saint Isidore de Séville où est prédit l'avenir; Abraham répète le passage textuellement, sans omettre qu'il a vu, de *ses* yeux, ces écrits (O 92, 15 sqq., 107, 24 sqq.).

tions sur O 107, 1). La 6e partie du *Iohasin* a été composée en 5164 (1504 ; voir Z 231 , 29 *a*), mais les parties précédentes de l'œuvre sont peut-être un peu plus anciennes. Dans O XIV, 5, il faut corriger 1525 en 1510. L'ouvrage de Josef d'Arévalo s'arrête à 1487 (O XIV, 14, la date 1467 est une faute d'impression pour 1487).

Ibn Verga fait bande à part. Il a, en général, toutes sortes de renseignements originaux, personnels ou de tradition dans sa famille, il ne copie guère d'autres chroniqueurs juifs, et, dans tous les cas, il ne copie pas ceux que nous avons étudiés, et eux, de leur côté, sauf peut-être Usque, ne le connaissent pas. Un trait dominant de sa chronique est qu'il s'intéresse beaucoup aux controverses religieuses, et qu'il en met partout. Sa chronique est presque un recueil proprement dit de controverses, historiques ou fictives.

Guédalia prend de toutes mains : Usque, Verga, Zaccut, Josef Haccohen, Aboab, et autres chroniqueurs que nous ne connaissons pas. C'est un compilateur borné, mais diligent et plus exact qu'on ne croyait.

ISIDORE LOEB.

MATÉRIAUX POUR SERVIR A L'HISTOIRE

DE

L'EXÉGÈSE BIBLIQUE EN ESPAGNE

DANS LA PREMIÈRE MOITIÉ DU XIIe SIÈCLE

JEHUDA B. BARZILAI DE BARCELONE

C'est un fait significatif que le représentant le plus éminent et le plus célèbre de l'exégèse biblique rationnelle fondée en Espagne, Abraham Ibn Ezra, n'ait pas écrit ses ouvrages exégétiques en Espagne même. Tandis qu'il composait ses précieux commentaires de la Bible pour les Juifs d'Italie, de France et d'Angleterre, il n'y avait dans sa patrie personne qui continuât l'œuvre des grands exégètes du XIe siècle. Ceux qui avaient cultivé, dans ce pays, avec tant de succès le domaine de la langue hébraïque et de l'exégèse biblique eurent bien des successeurs d'origine espagnole, tels que Ibn-Ezra, Joseph Kimchi et ses fils, et Ibn-Parchon, qui vulgarisèrent les découvertes de leurs prédécesseurs et les fixèrent d'une façon durable, mais, en Espagne même, ils ne laissèrent aucun continuateur remarquable. Cette circonstance que, dès la première moitié du XIIe siècle, l'exégèse indépendante était négligée en Espagne, tandis que la philosophie et la poésie y étaient dans leur floraison la plus brillante, tient très vraisemblablement, comme M. Graetz l'a déjà remarqué [1], à l'essor pris par l'étude du Talmud. Les rapports peu amicaux et même hostiles qui régnaient entre Aboulwalid et les savants talmudistes de Saragosse sont suffisamment connus par les dires du premier [2]. Aboulwalid rapporte qu'à leurs yeux, la grammaire était hérétique. Cette réputation d hérésie qui, chez les talmudistes à vues étroites,

[1] *Geschichte der Juden*, VI, p. 130.
[2] Bacher, *Leben und Werke des Abulwalid*, p. 29 et suiv.

s'attachait à l'exégèse indépendante, dut croître encore lorsqu'à la fin du XIe siècle, au moment même de l'essor des études talmudiques provoqué par Isaac Alfasi et son école, l'Espagne devint le théâtre d'un mouvement caraïte, qui ne prit fin qu'avec l'extinction du Caraïsme due à Iehuda Ibn Ezra [1], au milieu du XIIe siècle.

Ce fut sans doute là la raison principale pourquoi la philologie et l'exégèse biblique cessèrent d'être au premier plan des intérêts spirituels et pourquoi on ne peut signaler aucun travail important dont la littérature exégétique se soit enrichie, en Espagne, pendant le XIIe siècle. Cependant il ne faut pas oublier de faire remarquer qu'à cette époque, la connaissance exacte de la langue hébraïque et l'interprétation rationnelle de l'Ecriture Sainte étaient déjà devenues, en quelque sorte, le bien commun des classes éclairées. Le meilleur témoignage à ce sujet nous est fourni précisément par les productions de la poésie hébraïque et de la philosophie religieuse, qui, tout en étant en dehors du domaine de l'exégèse biblique, s'en inspirent néanmoins. La hauteur du niveau des connaissances philologiques et exégétiques, chez les Juifs d'Espagne de cette époque ayant une culture scientifique, nous apparaît encore plus clairement dans Abraham Ibn Ezra lui-même, qui, en quittant sa patrie [2], n'était nullement un exégète biblique d'une célébrité reconnue, mais qui certainement en avait emporté le riche savoir dont il fit preuve dans ses commentaires. En face de ces témoignages de l'état satisfaisant de l'étude de la Bible pendant cette période, qui, sans produire de travaux exégétiques récents, tirait parti de la production abondante de la période précédente, un monument littéraire publié depuis peu fournit un témoignage d'un autre ordre, qui nous renseigne sur la situation prise par les talmudistes, les interprètes et les auteurs de la halacha, vis-à-vis de l'interprétation rationnelle de la Bible. Ce document, c'est le commentaire sur le *Séfer Yecira* de R. Iehuda b. Barzilaï de Barcelone, qui s'est acquis une grande réputation, surtout par ses ouvrages halachiques, et dont le vaste commentaire ci-dessus, mentionné [3], peut nous éclairer sur sa méthode d'interprétation de la Bible.

Iehuda b. Barzilaï avait l'intention de composer un commentaire sur l'Ecriture Sainte entière. Il semble en avoir conçu le

[1] Graetz, *l. c.*, p. 94 et suiv., 189.

[2] Abraham Ibn Daud, à la fin de son *Sefer-Hakabbala*, appelle Abraham Ibn Ezra un des grands poètes dont le judaïsme espagnol peut se glorifier.

[3] פירוש ספר יצירה publié dans la collection des *Mekize Nirdamim*, par S.-J. Halberstam, Berlin, 1885.

plan pendant qu'il composait son commentaire sur le *Séfer Yecira*, où il avait souvent l'occasion de citer des passages bibliques. En effet, après avoir effleuré quelques points difficiles du récit de la création, il dit qu'il espère pouvoir traiter ces questions d'une façon spéciale. Il demande à Dieu « d'avoir le bonheur de commencer l'interprétation de l'Ecriture Sainte par le premier chapitre de la Genèse et de la mener à bonne fin, avec l'aide de l'inspiration divine [1] ». Il exprime le même vœu en parlant de Isaïe, VII, 4, promettant de citer les différentes interprétations de ce verset dans son commentaire [2]. De même, il renvoie à son explication ultérieure de Zach., XII, 6 [3], de Exode, XX, 18 [4], et de Cant., V, 2 [5]. Il avait donc l'intention d'écrire un commentaire biblique embrassant le Pentateuque, les Prophètes et les Hagiographes. Nous ignorons si son projet fut mis à exécution et dans quelle limite, mais la méthode exégétique que Iehuda b. Barzilaï se proposait de suivre se trahit, déjà dans une certaine mesure, dans son ouvrage.

Ce qui eût été sans doute le plus caractéristique dans son commentaire biblique, c'est l'usage constant de la *littérature traditionnelle*, la citation fréquente de passages de l'Agada, comme nous en trouvons à chaque pas dans le commentaire sur le *Yecira*. Dans l'introduction de cet ouvrage, il explique le passage de Prov., II, 6, par les rapports existant entre la loi écrite et la loi orale : « l'Eternel donne la sagesse — c'est la loi écrite — ; de sa bouche découlent l'intelligence et la science — c'est la loi orale, la tradition, *qui est l'explication et la clef de la loi écrite* [6]. Il y dit également, à propos de la célèbre Baraïta où il est question [7] de l'inconvénient de s'occuper exclusivement de la Bible : « Cela

[1] וכל זה אין מקומו להאריך ולפרש כאן והמקום ברחמיו יזכנו להתחיל בבראשית ולסיים הכל והיא ברחמיו יאיר עינינו ולבנו בכל ובזו הפרשה (p. 158). Par הכל et בכל, il faut apparemment entendre l'Ecriture sainte tout entière.

[2] המקום ברחמיו הרבים יזכנו לפרש ולסיים פירושי התורה ויגיענו לשם כי יש כמדה פירושים באותו פסוק ושמה יכתבו בסייעתא דשמיא (p. 258). Evidemment תורה signifie ici, comme dans le langage habituel du Talmud, toute la Bible.

[3] ובעזר המקום אנו עתידין לפרש הני קראי במקומן (p. 29).

[4] יתפרש במקומו בפירוש הפסוק וכל העם רואים (p. 49).

[5] ויש בפסוק זה נמי פירושים אחרים ואין זה מקומן להכתב כאן והמקום ברחמיו יגיענו אליהם לפרשם (p. 237).

[6] והיא מפתח ופירוש לתורה שבכתב (p. 4). De même (plus bas, p. 5) : שאין נשלם הברית אלא עם עוסקי תורה שבעל פה שהיא פירוש ומפתח לתורה שבכתב.

[7] *Baba Mecia*, 33 *b*.

est encore plus vrai pour beaucoup de savants versés dans les Saintes Écritures, qui ignorent le Talmud et l'explication des prescriptions saintes et qui, pour cette raison, sont près de devenir des mécréants [1] ». Par « les savants versés dans les Saintes Ecritures » (*Baalé Mikra*) [2], il n'entend naturellement pas les Caraïtes, mais les exégètes qui sont plus ou moins étrangers à l'étude du Talmud et qui interprètent la Bible sans le secours de la tradition. Il leur donne aussi un autre nom désignant d'ordinaire les Caraïtes ; car il parle des קראים, gens versés dans les Écritures Saintes, et cite en leur nom une explication sur I Chron., VII, 15, qu'il met en opposition avec le *Derasch*, l'interprétation traditionnelle [3]. Or cette explication de ce passage des chroniques appartient à Aboulwalid Ibn Ganâh [4].

Il nous faut donc entendre par les savants cités par Iehuda b. Barzilaï les exégètes de renom qui, à l'exemple d'Aboulwalid et de ses successeurs, cherchaient à expliquer l'Ecriture Sainte littéralement, sans tenir compte de l'interprétation traditionnelle, dans laquelle ils voyaient un auxiliaire, et non *la clef*, pour l'interprétation de la Bible. Iehuda b. Barzilaï n'est pas un ennemi du *Peschat*, mais il donne au *Derasch* une importance trop grande. A l'occasion du passage cité, il fait cette remarque, au sujet du livre des Chroniques : « Comme ce verset, ainsi la plus grande partie du livre des Chroniques est obscure, sa langue peu claire et inintelligible ; son interprétation est difficile et indécise, même d'après le *Peschat*, à plus forte raison au point de vue du *Derasch*, qui mène au sommet de la sagesse [5] ». L'existence d'une interprétation des parties généalogiques du livre des Chroniques, s'écartant du sens littéral et initiant à un degré de sagesse plus élevée, est admise en vertu du mot tamuldique, cité par Iehuda b. Barzilaï lui-même, sur « le livre des généalogies » devenu inaccessible [6].

[1] וכל שכן שהרבה מבעלי המקרא שאנו רואים בזמן הזה כיון שאינן יודעין תלמוד ופירושי המצות קרובים הם להיות מינין (p. 5).

[2] R. Nathan, dans l'*Aroukh*, mentionne deux fois (s. v. מעפרת et סך, II), des explications des בעלי מקרא, qui se trouvent chez Menahem ibn Sarouq.

[3] אבל פירוש הפסוק השני שמענו בפירושו על לשון הקראים בלא דרש (p. 63).

[4] Les cinq éléments dont se compose, suivant I. b. B., l'explication de I Chron., VII, 15, se retrouvent entièrement chez Aboulwalid : que 1° אשה doit être pris dans le sens de נשים, *Luma*, 43, 15 ; 297, 4 ; 318, 7 ; 370, 25 ; 2° ל = מן, *ibid.*, 297, 4 ; 370, 26 ; cf. 43, 10 ; 3° אחתו = אשתו, *ibid.*, 370, 27 ; 4° השני = השנית, *ibid.*, 370, 23 ; 5° צלפחד est ici un nom de femme, *ibid.*, 374, 3.

[5] וכמו אלו הפסוקים כך רוב דברי הימים סתום ולשונו עמוק.... אפילו לדברי פשט וכל שכן לדברי דרש שעולה החכמה למעלה ולמעלה (p. 64). Avant חכמה il faudrait peut-être mettre במעלות.

[6] *Pesachim*, 62 *b*.

L'interprétation de ce dernier, comme I. b. B. comprend le mot du Talmud, se serait perdue [1]. En un autre endroit, il cite le livre des Chroniques avec le Cantique et les Visions de Daniel, comme étant les parties de l'Ecriture Sainte du sens obscur desquelles l'étude approfondie pouvait tirer de grandes maximes de sagesse et qui ont servi pour le *Sefer Yecira*, avec son style bref et quelque peu obscur, en quelque sorte, de prototypes [2]. Cette admiration pour l'interprétation midraschique, que I. b. B. trahit amplement, dans son commentaire, par ses citations fréquentes de l'Agada, devait diminuer à ses yeux la valeur de l'exégèse indépendante telle qu'elle se montre dans les œuvres d'Aboulwalid et de ses successeurs, au point de la réduire presque à rien. C'est à peine s'il tient compte de cette exégèse, et il n'en cite que quelques rares exemples.

Il mentionne encore, au nom « des savants versés dans les Saintes Ecritures », la conception du chiffre *sept*, Prov., IX, 1., comme chiffre rond [3]. Ailleurs, il renvoie à l'explication donnée par ces exégètes de Osée, XI, 9 [4], de Job, XXXVIII, 23, d'après laquelle ידע doit être pris dans le sens de הודיע [5]. Sans employer l'expression de « savants versés dans les saintes Ecritures », I. b. B. cite une fois, sans nom d'auteur, l'explication du mot מודע, Prov., VII, 4, telle qu'on la trouve chez Aboulwalid [6]. Les rares explications citées par I. b. B., sans nom d'auteur, ont un caractère midraschique. Ainsi ויקרא, Gen., XXI, 33, aurait de l'analogie avec קוֹרָה, « poutre »; Abraham, grâce à sa connaissance de la divinité et par la propagation de cette idée, a soutenu, en quelque sorte, l'univers au moyen de poutres et de charpentes; sans cela, Dieu aurait détruit ce qu'il avait créé [7]. Cette explica-

[1] ופירוש נגנז ספר יוחסין נגנז פירושו (p. 63).

[2] והוי יודע כי בעל הספר הזה קיצר את דבריו ועשה אותו קטון וחתום ונעול ודבריו סתומים כמו ספר שיר השירים וחזון דניאל ודברי הימים אשר הם אמורים בסתמות ויש תחתיהון חכמות גדולות (p. 106).

[3] מפרשים הקראים כי שבעה הוא לשון רבוי (p. 96). Cf. Aboulwalid, *Luma*, 303, 23.

[4] והקראים מפרשים בפסוק זה פירושים אחרים (p. 236).

[5] ויש מן הקוראים שפותרים (p. 69). הקוראים est ou bien une corruption de הקראים, ou une forme accessoire de ce mot. Le singulier הקורא est employé par Benjamin, le glossateur du *Sefer Ha-Galouï* de Joseph Kimchi, pour désigner ce dernier. Voir l'édition de Mathews, p. 15, l. 21 ; p. 17, l. 30. Joseph Kimchi, l'éminent exégète, méritait ce qualificatif, qui est sans doute identique avec le terme de קרא, *Kara*, qui s'emploie souvent à sa place.

[6] ויש מפרשים שפירשו כי פירוש מודע האמור בפסוק זה הוא לשון קרובות ודומה לו הלא בועת מודעתו (p. 61). Cf. Aboulwalid, Dictionn., 277, 11.

ולשון ויקרא יש מי שמפרש אותו מלשון קרוי (p. 99).

tion, qui est à la fois homilétique et contraire à la grammaire, est rapportée par I. b. B. pour servir d'appui à son interprétation de Isaïe, XLI, 2, d'après laquelle Abraham a réveillé, en quelque sorte, l'idée de justice et la notion de la Divinité et a consolidé ainsi le monde, menacé de ruine. Il cite encore une explication de Prov., VIII, 33, d'après laquelle תפרעו désigne le deuil (cf. Lévit., XXI, 10) : « Si vous écoutez l'instruction et si vous devenez sages, vous n'aurez pas à porter le deuil de vos enfants[1] ». Dans une troisième interprétation anonyme citée par I. b. B., le chiffre « sept » de Prov., IX, 1, est expliqué par les sept jours de la semaine[2]. En rapportant ces explications, ainsi que les nombreuses interprétations de l'Écriture Sainte tirées du Talmud et de la littérature midraschique, notre auteur ne laisse deviner nulle part s'il reconnaît la légitimité de l'emploi du *peschat* pour la détermination du sens véritable. La délimitation entre le *peschat* et le *derasch*, telle qu'elle a été faite par l'exégèse classique d'Espagne et du nord de la France au XIe et au XIIe siècles, n'existe pas pour Iehuda b. Barzilaï. Son système est à peu près celui des Darschanim, comme Tobia b. Eliézer, qui empruntaient indistinctement au Talmud et au Midrasch les éléments de leur interprétation de l'Écriture sainte. Qu'il nous soit permis de n'en citer qu'un seul exemple : I. b. B. prétend que le dernier chapitre du livre des Proverbes, relatif à la femme vaillante, se rapporte à Abraham[3]. Cette idée est tout simplement empruntée au *Midrasch Tanhuma*, où les diverses phrases de ce passage sont interprétées comme se rapportant à des événements de la vie d'Abraham[4].

D'après ce qui précède, il ne peut paraître surprenant que I. b. B. admette comme légitime l'interprétation des mots bibliques d'après la valeur des lettres, le changement des lettres, la division des syllabes et de l'abréviation[5] ; de même que, d'autre part, son commentaire sur Yecira, où les citations bibliques abondent, ne

[1] ויש מי שמפרש אל תפרעו כלומר אם תשמעו מוסר וחכמה אל תפרעו (p. 93). I. b. B. observe encore que cette explication est analogue à celle du passage de Joel, II, 13 : שפירשו אם תקרעו לבבכם בתשובה לא תקרעו על בניכם ועל בנותיכם (p. 94) ; il vise le propos dit au nom de R. Josué b. Lévi, dans Jér. *Taanit*, 65 *b* ; *Pesikta*, 161 *b*.

[2] P. 96 ; cf. p. 99.

[3] ופרשה זו כולה אמרה (l. נאמרה) באברהם אבינו (p. 99).

[4] *Tanhuma* sur Gen., XXIV, 1 (éd., Buber, I, 116).

[5] כאלה יש לנו בתורה הרבה גימטריא יש מהן על כל אות ואות ויש מהן כי מחליפין אתבש ויש מחליפים אלבם ויש דבור שמחלקים לשתים ויש תיבה שמקדים אות ומאחר אות בלי חילוף פירושם ויש תיבות למפרע בכל אותיותיה.

contient presque pas de remarque exégétique, grammaticale, lexicologique, ou portant sur le fond. On est presque surpris de trouver une fois une dissertation sur la signification du mot קמטו, Job, XXII, 16[1], ou une explication du nom d'arbre בכאים, II Sam., V, 24, qui remonte, du reste, à une source chrétienne [2].

Si Iehuda b. Barzilaï donnait à l'interprétation agadique une place considérable dans l'explication de la Bible, il n'était cependant pas disposé à accepter toutes les traditions agadiques à la lettre et sans les soumettre à une critique sérieuse. La tendance qu'il trahit constamment dans son commentaire sur Yeçira, à éloigner toutes les idées matérialistes indignes de la Divinité, lui imposait cette méthode. Sous ce rapport, I. b. B. est sur la même ligne que les représentants les plus éclairés de la pensée rationnelle, qui cherchaient à mettre les notions de Dieu, telles que la philosophie les donnait, en harmonie avec les expressions de l'Écriture sainte et de l'Agada [3]. Dans l'introduction de son commentaire, il dit que le droit et le devoir de parler de Dieu par images et par symboles existent pour les sages et sont fondés sur l'analogie avec le procédé de la Tora et des Prophètes [4]. Grâce à la légitimation de cette manière de parler par images et allégories, il parvient à expliquer l'Agada sur la préexistence de la

[1] P. 87.

[2] והבכאים הם אילנות ושמענו שיש מן המפרשים שאומר שהבכאים הם אילנות ידועות שקורין בלשון ערבי אגאץ והם בלעז פרונץ וגם קצת קורין אותן בלשון ערב עין בקר (p. 136). Cette explication de בכאים contredit celle qu'Aboulwalid cite anonymement (Dictionn., 92, 17), qui est adoptée par Salomon Ibn Parchon (s. v. בכא) et citée par David Kimchi (Dict., art. בכא), à savoir qu'il s'agit de mûriers. Elle semble se rapporter à la Vulgate, où בכאים est traduit, aussi bien dans II Sam., V, que dans I Chron., XIV., par *pyri*, l'arabe אגאץ, que I. b. B. cite signifiant dans le dialecte syrien « poires ». אגאץ signifie également « des prunes », v. Aruch, *s. v.* דרמסקן, éd. Kohut, III, 155 (v. Fleischer, dans Levy, *Neuhebr. Wörterb.*, I, 22 *a*). De là, la traduction de I. b. B. par פרונץ, « prunes ». Cf. les noms des prunes en araméen dans J. Loew, *Aram. Pflanzennamen*, p. 203 et s. (p. 209, l. 5 : « Les Septante ont ἄπιος pour le mot בכאים de II Sam., V, 23, 24 et I Chron., XIV, 13, 14. » Il faut dire que seul Aquila donne cette traduction pour Samuel). Une fois (p. 77) I. b. B. mentionne expressément les traductions chrétiennes de la Bible : האומות שנכתבה להן התורה בלעז.

[3] Quant à son attitude à l'égard de la philosophie, voy. surtout, p. 77. Il y dit, entre autres : « On peut sans crainte étudier les livres philosophiques dont les auteurs sont connus pour des hommes pieux, comme, par ex., les Gaonim Saadya et Samuel b. Chofni, qui sont également réputés pour leur science philosophique et pour leur connaissance de l'Ecriture sainte : שהן ידועין בחכמת חמחקר ובחכמת כתבי הקדש. La dernière expression, qui est identique avec חכמת התורה, (*Revue*, XVI, 119), est digne de remarque.

[4] אלא שכיון שמצאנו שהתורה והנביאים שדבריהם ברוח הקדש והגבורה דברו בכבוד אלהינו בדמיונות ובמשלים ובמקומות רבים כל שכן החכמים הדרשנים ובני אדם חסירי חכמה ותבונה שיש לנו לדבר בכבוד אלהינו בדמיונות ובמשלים (p. 3).

Tora [1], ainsi que celle sur la beauté d'Adam comme étant le reflet de la majesté divine [2]. A l'occasion de cette dernière explication, il dit que, suivant un ancien canon, il est défendu de soulever des objections contre les difficultés du texte des agadot, et qu'il faut plutôt les ramener au désir légitime et méritoire d'expliquer la parole de l'Ecriture. Ces agadot doivent être comprises soit allégoriquement, soit comme « signes » ou allusion à telle ou telle idée. Ou bien elles ont pour but d'attirer l'attention des ignorants et de leur offrir des leçons de moralité et de piété [3]. Iehuda engage ses lecteurs éclairés à suivre son exemple et à chercher à bien comprendre ces agadot, pour éviter toute hérésie à ce sujet [4].

Par ces interprétations d'agadot, I. b. B. avait surtout des visées apologétiques. Dans l'introduction de son livre, il parle expressément des accusations injurieuses élevées contre les talmudistes, comme si ceux-ci avaient prêté à Dieu une figure et une corporalité. Il proteste, au nom de la croyance si sévère d'Israël en l'unité de Dieu, et dit que les auteurs de cette accusation sont « des hérétiques renégats et criminels vivant au milieu de nous et persécutant les enfants d'Israël [5] ». Cependant ce n'est pas uniquement la littérature traditionnelle, mais surtout l'Ecriture Sainte que I. b. B. cherche à défendre contre des interprétations qui tendent à altérer l'idée de Dieu au profit d'une dogmatique sans fondement dans l'Écriture sainte. Il s'élève aussi avec une vivacité peu ordinaire contre ces renégats de son temps, comme il les appelait, qui considéraient « l'esprit divin » dont

[1] P. 88 et s.

[2] P. 41.

[3] ואין לנו להרבות ולפרש בהגדות הללו דהכי אמור רבואתא כי דברי הגדות הללו שיש בתלמוד וזולתו אין מקשין בהן דהכי טעמייהו דרוש וקבל שכר יש בהן כמשלים ויש בהן כסימנין ולמשוך ולשובב דעת עמי הארץ וליתן להם דוגמאות לדברי דרך ארץ ולדברי יראת חטא ולא כמשמעו. Cf. à ces règles les Réponses des Gaonim, éd. Harkavy, n° 383 : ואלו כולן מדרשות הן ואגדות ואין מקשין עליהן, et la remarque de Harkavy, p. 370. Ce que I. b. B. dit ici de la manière de comprendre les Agadot, qui ne doivent pas être prises à la lettre, a de l'analogie avec les remarques faites sur le même sujet par Ibn Ezra dans ses deux introductions au commentaire du Pentateuque.

[4] P. 48.

[5] לפי שמצינו בעולם חלוקי לב רשעי ארץ המינים שהן רודפים בני ישראל ויומדים בינינו והם מגנים עצמם לומר על חכמי ישראל חס ושלום שהם נותני דמות או תמונה לבוראנו חלילה חלילה לכל זרע הקדש מזה כלל המקום יפרע מן הרשעים הכופרים ויקח מהן נקמתו ונקמתנו אנו עבדיו כל זרע ישראל המאמינים ביחודו (p. 13). Dans ce passage, comme dans celui de la remarque suivante, il semble qu'il s'agit d'apostats, qui, comme plus tard Pablo Christiano et autres, s'élevèrent contre le Talmud et apportaient des preuves à l'appui du dogme chrétien.

parlent beaucoup de versets bibliques comme incréé et qui voulaient prouver par là la Trinité, excitant ainsi les autres à l'apostasie [1]. Aussi I. b. B. tourne-t-il surtout sa polémique contre l'exégèse chrétienne, qu'il combat, d'ailleurs, encore dans un autre sens. Il lui reproche d'avoir pris à la lettre beaucoup de passages bibliques, où il est parlé de Dieu sous une forme imagée, avec des termes usités pour les êtres créés, et d'être arrivée ainsi à des conceptions fausses de la divinité. Et tandis que l'exégèse chrétienne prend ainsi à la lettre des expressions certainement imagées, elle se sert de l'interprétation allégorique pour les prescriptions bibliques, qui doivent être sûrement prises à la lettre et non symboliquement, puisqu'elles doivent être mises en pratique — de même les prophètes parlent des prescriptions, non dans un sens imagé — son but est d'arriver à rejeter le joug de la Tora et de ses prescriptions [2]. Dans cette critique de l'*allégoristique chrétienne*, I. b. B. se rencontre avec son contemporain plus jeune que lui, Abraham Ibn Ezra, qui, dans son introduction au commentaire sur le Pentateuque, caractérise et combat l'interprétation allégorique des chrétiens comme une des méthodes d'exégèse biblique [3]. L'importance que I. b. B. attachait à cette polémique contre le christianisme et l'obligation dans laquelle il se croyait de la soutenir en présence des séductions et des tentatives d'apostasie auxquelles les Juifs étaient dès lors exposés en Espagne sont prouvées par l'aveu qu'il fait d'avoir abordé certaines questions, dans son commentaire sur Yecira, uniquement pour donner à ses coreligionnaires vivant au milieu des influences chrétiennes les moyens de se défendre contre les attaques à leur foi et contre les tentatives de conversion [4].

[1] מפני שמצאנו בדורנו שטעו וכפרו הרבה מן המינים תרבות אנשים חטאים והוציאו כל האומות בטעיות גדולות וכפרנות גדול בפירושי הפסוקים הללו כגון רוח ה׳ אלהים עלי וכגון יי׳ אלהים שלחני ורוחו וכגון רוח ה׳ דבר ומלתו על לשוני שטעו והטעו את העולם עד שיצאו להפקר ופקרו ואמרו כי חס ושלום זה הרוח אינו נברא וכיון שאמרו זו הטעות יצאו להפקר וטעו והטעו את נפשם לשתי רשויות ולשלש (p. 175, cf. p. 75).

[2] וטעו הן וחכמיהן ופירשו את הדמיונות בממש עד שיצאו להפקר וכפרנות..... ולא די להם זה אלא כל שאר כתבי הקדש האמורים במצות שהן וודאי בממש ולא בדמיון כי המצוה צונו המקום עליה לעשותה ממש ולא בדמיון וכן הנביאים דברו על המצות ולא בדמיון והם שמו פירושי המצות כמו משלים ודמיונות כדי לפרוק מעליהם עול התורה והמצות (p. 77).

[3] Cf. Graetz, *Monatsschrift*, 1884, p. 475 et s.

[4] P. 176 et 189. — La polémique contre le dogme chrétien se trouve encore chez I. b. B., p. 79 (de l'esprit saint et du Logos); p. 81 et 82 (du fils de Dieu); p. 239 (contre le changement de la chronologie prénoachite en faveur de la christologie). La

Même là où il n'est pas guidé par des intentions de polémiste, I. b. B. s'efforce d'écarter de l'Ecriture Sainte toutes les conceptions qui ne sont pas en harmonie avec l'idée de Dieu nettement spiritualiste. Il rappelle chaque fois que les diverses expressions par lesquelles on représente l'action divine doivent être uniquement prises au figuré. Suivant lui, l'auteur du *Séfer Yecira*, en disant que « le Créateur se tourna en haut... », a imité la manière de l'Ecriture sainte, qui parle du Créateur par images et symboles [1]. La Tora, les prophètes, les docteurs parlent du Créateur en langage humain, « afin que l'oreille entende ce qu'elle peut comprendre [2] ». Si, dans Prov., VIII, 22, il est parlé de « la voie de Dieu » et de « ses œuvres », cela ne doit être pris qu'au figuré [3]. Ce que Dieu a créé sans aucune peine, par le seul effort de la pensée, l'Ecriture Sainte l'appelle son œuvre, l'ouvrage de ses mains [4]. Le chapitre d'Isaïe (Is., XL), commençant par ces mots « Consolez, consolez », montre très clairement que les créatures ne ressemblent pas au Créateur [5]. Même quand on dit de Dieu qu'il est le premier, le dernier, ce n'est qu'en conformité avec le langage courant qu'on s'exprime ainsi, les prophètes ne pouvant trouver, dans la langue hébraïque, d'autre terme pour désigner cette idée du *premier qui n'a pas eu de commencement* et du *dernier qui n'a pas de fin* [6].

critique de l'alphabet chrétien (latin), où I. b. B. veut même découvrir une négation secrète de la « mère de Dieu » (p. 146) mérite une attention particulière comme curiosité. Cf. *Revue*, XVI, 146 et s. — La supériorité des lettres hébraïques sur celles des non-juifs est encore affirmée par un autre espagnol, Jehuda b. Salomon Hacohen de Tolède, dans son מדרש החכמה (ms. de la Bodléienne, n° 1321) : celles-là sont à celles-ci comme l'homme vivant à l'image de pierre inanimée (cité par Dukes, dans *Litteraturblatt des Orient*, X, 730).

[1] כי לקח בעל הספר הזה דרך כל כתבי הקדש התורה והנביאים שמדברים מדברי הבורא בדמיונות ומשלים (p. 203).

[2] דברה התורה ונביאים וחכמים בכל דברי הבורא כלשון בני אדם במשל ודמיון להשמיע את האזן מה שיכולה לשמוע (p. 201). Cf. p. 167 sur Ps., CIV, 31 : Dieu se réjouit de ses créatures ; הדמיונות והמשלים שאומרים בתורה ובדברי הנביאים על כבוד המקום והיא כדי להשמיע את האזן בד' ומ' מה שהיא יכולה לשמוע. Cf. aussi p. 89.

[3] ומפני שדברו כל כתבי הקדש בבורא הכל בלשון דמיונות דברו נמי בלשון דרכים ודרך בקוראנו . . . . וכן נמי מפעליו הוא נאמר בלשון דמיון למפעל להשמיע את האזן מה שיכולה לשמוע (p. 92).

[4] וכל יצורי מעלה ומטה שברא הק'ב'ה בלא עמל ובלא יגיעה ועלו לפניו במחשבה ונבראו קרויין בכל כתבי הקדש מעשיו של הב'ה ופועל ידיו בדמיון (p. 93).

[5] P. 70.

[6] ולפי שלא מצאו הנביאים בלשון הקדש לשון שישתמשו בו בתיבה אחת שיהיה כוללת ראשון בלא תחלה אמר ראשון סתם בתורת משל ודמיון כדי לקרב הדבר להבינו לדעת (p. 83). Cf. p. 112, מפני שלא מצינו

Dans son interprétation de la Bible, en tant que nous pouvons la connaître d'après son commentaire, notre attention est particulièrement attirée par les idées de I. b. B. sur la prophétie. Pour lui, les révélations que les Prophètes ont reçues sont des émanations de l'esprit saint, le premier être créé que l'Ecriture appelle aussi *la gloire de Dieu* [1]. La « Gloire de Dieu » apparaissait aussi aux prophètes sous la forme visible d'apparitions lumineuses créées et d'images qui se rapportaient aux circonstances et à la situation où se trouvait Israël à l'époque des divers prophètes [2]. Ainsi, le buisson ardent dans lequel Dieu apparut à Moïse est une allusion à la détresse où se trouvait Israël en Egypte, où il était comme au milieu d'un buisson d'épines [3]. Sur le Sinaï, Dieu apparut au milieu des nuées et des éclairs : les éclairs symbolisant la Tora, les nuées, la rémission des péchés (Is., XLIV, 22). C'est pour cette raison aussi que Dieu apparut à Moïse, Aaron et Samuel dans une nuée (Ps., XCIX, 7), parce que, grâce à leurs prières, les fautes d'Israël furent pardonnées [4]. « Les pas sur la cime des arbres » par lesquels David devait reconnaître la présence de la Divinité (II Sam., V, 24) indiquent la destinée de David appelé à vaincre les rois les plus puissants et à marcher sur leurs hauteurs (Deut., XXXIII, 29), ainsi que les victoires de son descendant, le Messie [5]. Le char divin d'Ézéchiel est une allusion à la conquête faite par Nabuchodonosor, sous la conduite de Dieu. Il eut la vision près de l'eau, parce qu'Israël vivait en exil, l'exil étant assimilé au débordement des eaux. C'est pour la même raison que Daniel eut sa vision près de l'eau [6].

Les prophètes voient l'avenir comme s'il était arrivé et parlent

לשון בלשון הקדש בתיבה אחת לשון שיכנס בו ראשון עד לא כל ראשון ואחרון עד לא כל אחרון.

[1] והוא כבוד השכינה וקרוי רוח אלהים וממנו נשמע דבר הנבואה אל ברא תחלה לכל (p. 119). Et encore : כל הנביאים כדכתיב רוח אלהים עלי הבריאות רוח הקדש . . . . וכל כתבי הקדש קורין לרוח הקדש כבוד אלהינו (p. 16), et de même p. 174 : רוח הקדש שברא בוראנו לכבודו והוא שקורין לו כל כתבי הקדש שכינה והוא ודאי תחלה לכל בריאה.

[2] וכן נמי מצינו שנגלה המקום בכבודו בדמיונות ומראות לכל נביא ומתראה להן בכמה (p. 137). Cf. p. 39 : ונביא לפי העת שהיו בו ישראל דמיונות לפי העתים והענינים שישראל שרויים בהם et (*ibid.*) : כל אחד מן הנביאים לפי כחו וכח ישראל. . . . . ולפי עתו ועת ישראל שהן בו.

[3] P. 39 ; Cf. p. 134, où on trouve encore d'autres symboles dans la vision du buisson ardent.

[4] P. 135.

[5] P. 135 et s.

[6] P. 136 et s. Voir p. 130, sur Adam, qui entendit la voix divine dans un doux souffle du vent, Gen., III, 8, et sur Job, qui l'entendit dans une violente tempête, Job, XXXVIII, 1 ; p. 132, sur Abraham à qui Dieu apparut entre des arbres (Gen., VIII, 1

de ce qui doit survenir comme si c'était passé ou comme si cela se passait en ce moment[1]. »

Il est inutile de rapporter ici d'autres particularités tirées du commentaire de I. b. B. Elles ne pourraient que confirmer la caractéristique que nous avons donnée et montrer son exégèse, comme reposant sur l'Agada ou employant la méthode agadique. Nous citerons, comme spécimen, l'explication des deux premiers mots de Prov., VIII, 22 : la Tora, qui est la Sagesse, se vante ici que Dieu l'ait désignée comme sa possession et sa conquête, afin de la louer et de la placer haut dans l'estime des hommes. Ce que le propriétaire aime, il l'appelle son bien acquis, קנין , même quand il ne l'a pas acquis. Le Créateur désigne sous le même nom, ce qui n'est pour lui qu'une image, tout ce qui lui est particulièrement cher. C'est à cela aussi que fait allusion la parole des Sages (*Pesachim*, 87 *b*), au sujet des trois choses : « Tora, Israël, l'univers » qui furent appelées קנין, et c'est pourquoi le Créateur lui-même est appelé קונה, « le propriétaire, l'acquéreur[2] ». Au sujet de Prov., II. 6, I. b. B. dit : l'opinion qui rapporte la première moitié de ce verset à la loi écrite parce que « ce qui est donné » devant être quelque chose de déterminé, passant des mains du donateur aux mains du destinataire, cela ne peut s'appliquer qu'à la loi écrite, cette opinion n'est pas juste, car l'expression « don », comme il ressort de I Rois, V, 26, s'applique aussi à la sagesse reçue de Dieu en esprit, et non comme loi écrite. Par contre, le mot מפיו, de la deuxième partie du verset, indique qu'il est question de la *loi orale*. Les sept mots de ce verset correspondent aux sept jours de la création, pour indiquer que la sagesse a la même valeur que ces derniers, puisque, sans elle, le ciel et la terre ne pourraient exister, suivant Prov., III, 19, verset qui a également sept mots. Les 25 lettres de Prov., II, 6[3], correspondent à la loi orale et aux 24 livres de la loi écrite. Des 27 lettres de Prov., III, 19, 25 ont la même signification et les deux autres sont une allusion au ciel et à la terre[4].

[1] וכן מצינו בכמה מקומות שמראה הב"ק לנביאיו העתידות כאלו הן וכן הנביאים מדברים על העתידות כאלו עברו או כאלו הן (p. 169).

[2] P. 83.

[3] A vrai dire, il y a 26 lettres. Peut-être ne compte-t-il pas le deuxième ו dans ותבונה, comme, pour Prov., III, 19, il observe expressément que le ו de כונן et le deuxième vav de תבונה ne sont pas comptés.

[4] P. 57, cf. la parodie du Midrasch dans l'introduction au commentaire du Pentateuque d'Ibn Ezra (Rosin, *Reime und Gedichte*, p. 44, où les 7 mots et les 28 lettres de Gen., I, 1, sont expliqués). Chez Mosché Ha Darschan se trouve effectivement une explication analogue du nombre des mots du premier verset de la Tora. Voyez Zunz, *Gottesdienstl. Vorträge*, p. 289, note *b* ; A. Epstein, *Bereschit-Rabbati*, p. 4.

Une fois I. b. B. saisit l'occasion de prendre la défense de l'*exégèse talmudique* contre l'apparence d'arbitraire exagéré. Il rejette l'hypothèse qui attribue au Talmud de *Zebachim*, 115 *b*, d'avoir expliqué le mot בכבודי, dans Exode, XXIX, 43, comme si on devait lire בבכורי. Cette explication, selon lui, serait encore plus condamnable que celle que le Talmud réprouve et qui consiste à *diviser* les mots du texte, car nous serions ici en présence d'une radiation et d'une substitution de mot [1].

Iehuda cite le Targoum du Pentateuque [2] comme celui des Prophètes assez fréquemment [3] ; sa théorie sur l'araméen [4] ne manque pas d'intérêt au point de vue philologique.

Budapest, mai 1888.

W. Bacher.

[1] P. 128 : ואית דגרסי בבכורי שמקדים הב' האחרונה לכ' ועושה מן הד" ר" ולא מצינו שדורש פסוק כך בתלמוד גם לא סכינא חריפא דמפסקא וכל שכן מחקא קראי (v. *Menachot*, 74 *a* ; *B. B.*, 111 *b*.) קראי.

[2] Sur Gen., XVIII, p. 131, où la traduction במשרי pour באילוני est discutée. Sur Gen., XXVIII, 12, p. 164 et p. 251, où il emploie chaque fois נעיץ (= מצב du texte) pour expliquer un mot du *Séfer Yecira* (נעיץ , נעיצים). Sur Gen., XVIII, 14, p. 112, preuve que נפלא a le sens de « être couvert ».

[3] Sur Juges, V, 31, voir p. 19 ; sur Is., XLVIII, 11, p. 182, פג = נמר pour l'explication de ויפג, Gen., XLV, 26 ; sur Ezéch., I, 25, p. 16 ; sur Habaeuc, III, 4, p. 44, où le Targoum est expliqué ; sur Hab., III, 5, p. 18 et 49 ; sur Zach., V, 1, p. 69.

[4] P. 217, ligne 8-12, le passage est incorrect et en partie incompréhensible. D'abord I. b. B. dit que l'araméen, qui s'appelle aussi אשוריית (= סריאני, syriaque) a 28 lettres ; or c'est le nombre de lettres de l'alphabet arabe (cf. Bacher, *Abraham Ibn Esra als Grammatiker*, p. 77, n. 8). Il continue : la langue araméenne est une langue intermédiaire entre deux langues (l'arabe et l'hébreu). L'araméen est proche parent de l'hébreu, mais il a certaines singularités, à savoir : 1° le redoublement de consonnes (les exemples cités à ce sujet ne sont pas clairs) ; 2° le renforcement des ח et ע, comme dans מהחצפה, Daniel, II, 15 ; מהעדה, *ibid.*, II, 21 ; 3° l'intercalation du ה comme dans מהשנה, *ibid.*; מהקם, *ibid.*; 4° l'intercalation du נ entre מ et ד, comme dans מנדעא, Dan., II, 21 (le deuxième mot מנדי' doit peut-être se lire מנדה, Ezra, IV, 13, 20).

LE MAQRÉ DARDEQÉ

(SUITE[1])

ס *(suite)*

ספאקאטי spaccato פזר
ספאקטורי spaccatura פלא
ספאקרי spaccare פצם
ספארגור spargere פוץ
ספארגירי spargere פוז פזר
ספארטירו spartire פלג
ספדא spada שלח
ספוטארי spatare ירק
ספוטרא spatare רק
ספוליאאו spoglio פשט
ספוליארו spogliare נצל
ספוליירי sepellere קבר
ספוינטאו spunto בהל
ספונצו spinto תמך
ספונצולארי s'appuntellare תמך
ספונצילאו s'puntello סמך
ספונצילמינטו s'puntelmento מטה
ספוסא sposo נוף
ספוסארי sposare נשא
ספוצא sposso שאב
שפוצארי spossare דלל
ספוראנשא speranza קוה
ספורי spure טעם
ספורלונגאטא sprolungate דוה
ספורצארי sforzare אנס עשם פצר
ספטא spada חרב

ספי seppi ידע
ספיטאו sputo דקר (= spunto)
ספיטאטי sputate טיף
ספיטארי sputare בתק
ספיליאו spoglio שכל
ספילטא spelta כסם
ספינא spina אטד באש ברק חרק חח
ספינו spina חרל
ספינטיא spigneta נדף
ספינטיאורי spignere דחק (ט superflu)
ספיני spine סיר סלל סלן שית
ספינירי s)finire סוף
ספיצא spiccia זחח
ספיצארי spicciare מנח ציף
ספיצי specie אהל בשם זנה סם
ספיציאלי speziale רקח
ספיצארי spezzare תקן
ספיצמינטו spezzamento פתח
ספיקא spica גרד שבל
ספיקי spice מלל שבל
ספיקלו speculo ראה
ספיראר sperare חסה
ספיריטו spirito רוח
ספירנירי sparagnare חסה
ספירלונגא sapere elonga נדה
ספירנצא speranza כסל נחל
ספירקאו spargo נתס
ספלא spalla כתף
ספלאנדורי splendore פז

Voir tome XVI, page 253, et tome XVII, p. 111.

ספלי solio יד סף (Le Ms. T a בֵּיישֵׁיילָא vaisselle)
ספנטיקרי spanticare משק
ספנרי spanere מתח (= spandere, élision du d)
ספסא sposa זרה
ספסטידיאו spasatedio זרה (= spadacciata)
ספיסי סוטילי specie sutile מרד
ספקא spacca מחץ
ספקטורי spaccature נקק
ספרובא sprova בחר
ספרווירי sparavera נץ
ספרטירי s)partire פרד
ספרי soporre סבל
ספריבארי soprarrivare אנה (en tête, le texte a א pour ס, et la syllabe médiale *ar* manque)
ספריטארי spietrare סקל קרקר (les lettres יטר interverties)
ספריי sparge נפץ
ספריירי spargere זרה
ספרימירי sprimere שחט
ספריקא spreca הרס
ספריקאה spreca מסח
ספריקאו spreco נתש
ספריקארי sprecare נסח
ספרירי soffrire כל
ספרנגא s)frangia סגר
סצידוטו sacerdote כהן (ר omis)
סקלאדרי scaldare סלד
סקאלא scala דרג
סקאלארי scalare סכן
סקאלי scaglie קשקש
סקאלי אבולטא scale avolte לול
סקאלצו scalzo אט
סקאלציטריארי scalzatrare בעט עבט (= scalzatura)
סקאמי squame נפל
סקאנפאו scampo פדה
סקאנפארי scampare פלט
סקאנמפמינטו scampamento ערב
סקאנפר scampare פצה
סקאריקארי scaricare פרק
סקארכושינרי scaracucinare תחת
סקארפורירי scarporere סעה (= scarpellare)

סקארצארי squarciare קרע (dans le texte, la première lettre est un ע, faute évidente)
סקארצו squarcio כיל
סקבילו scabello הדם
סקבינא schavina שמך (= schiavina)
סקואליי squaglia המס
סקוטו scuto מגן
סקולא scola נוה
סקולטא sculta סכת
סקולטארי scultare קשב
סקוליו scoglio קצף
סקולפיטו scolpito חרש חרת
סקולפימינטו scolpimento פתח
סקומוראי sgombro פנה (= élision du b)
סקומפיאו scompiglio כלה
סקומפימינטו s)compimento אדם בצע כלל
סקומפיצארו scompessare נחר רצץ (= sconquassare)
סקומפירמינטו s)comperamento כפר
סקומרדי sgombrare בער = élision du b)
סקונטרארי scontrare קר
סקונטרו scontro קרא
סקונייא scoia דיש ילף (le נ superflu)
סקונפאראר s)comperare פרע
סקונפינראו s)compero גאל (le 2e נ est superflu)
סקונצארי sconciare סכל
סקונצו sconcio סרח
סקופא scopa טאט
סקופאו scopo גרף
סקופי scope יעה
סקופיצאו scoffaccio גער
סקופיצארי scoffacciare גר
סקופירטו scoperto חספס
סקופירמינטו scoperamente עור
סקופרא scopare כבד
סקופריאו scoprio מער
סקופרימינטו scoprimento עטלף
סקופריצי scoperese ערה
סקוראר scurare שפה
סקורבי scorve גול (= scorge)
סקורביאו scorvio גלה
סקורדא scordo שכח

סקורדאו scordo זנח נשה
סקוריאו scuro כהה
סקוריט scurita ערב
סקוריטא scurita חשך משש עפל עתם
סקוריטטי scuritate איש
סקורצולרי scorzolare פצל
סקורצולאטו scorzolato חשף
סקורצי scorza זג שחף
סקייאבא schiava שפח
סקינא schiena עצה
סקירא schiera ישר
סקיראו schiero שם
סקיראטי schierate שדר
סקלא scala גרם טלם
סקלא zoccolo כבש
סקלאדרי scaldare זרה
סקלבאו s)calvo גל
סקלבינא sclavina אדר (= schiavina)
סקללארי scallare כמר (= scaldare)
סקלניוני [מסקלניוני =] mascellari (denti) לתע
סקלצא scalza של
סקלצאו scalzo שלף
סקלצארי scalzare חלץ
סקלצו scalzo יחף
סקמפא scampo מלט
סקמפאו scampo נצל
סקמפארי scampare חלץ
סקמפמינטו scampamento שלל
סקנאו scanno שחט
סקניי scagne מחר
סקרופיאו scoprio גלע (ר et פ intervertis)
סקריבאנו scrivano חקק
סקריוי scrive כתב
סקריטורי scrittura ספר
סקריניו scrigno ארן
סקריפיציאו sacrificio זבח
סקריקרי scaricare רדה
סקרפורירי scarraffare עקר עתק סחה (redoublement fautif de la dernière syllabe)
סראלאסרי sralasciare נטש
סרמילי simile עין (ר pour י)
סרדו sordo חרש

Pas de ע

פ

פאבילויני paviglione אהל הלל (= padiglione)
פאביללון paviglione קבה
פאבריקא fabrica הלך
פאגוני pagone תכך
פאגורא pagara פחד
פאוילי favella זיק זקק
פאולי faville כדד רשף
פאון paon הבן (mot français, id. dans B N)
פאוני paone רנה
פאורא paura דאג זחל חיל חרג חתה מגר
פטאו fatto ברת
פאטיגא fatiga עמל
פאטילא patello כפף
פאטירי patire פעם
פאטרימרי fa tremere חלל
פאילי favilla נצץ
פאיסי paese גלל חבל מחז
פאלאמינטו fallamento פשע
פאלדא falda צקל
פאלדי falde שול
פאלומו palomi יון (= palombi)
פאלי pali בד
פאליוקא paglucca חטש
פאלייא paglia תבן
פאלימינטו follamento גרן גת
פאלמו palma זרת
פאלצי falce חרמש
פאלרה fallire מוט
פאלציטאטי falsitate חמס
פאמא femma צלע (= femmina)
פאמי fame כפן
פאנגו fango יון
פאנו panni בגד שלם
פאנטני fontana שפה
פאני pane לחם פת
פאנצירא panziera שרה
פאנצירה panziera קשקש
פאנקא panca צנח
פאסאו passo דלת עדה
פאסארי passare עבר
פאסטו pasto ארח

אשר צעד passi פאסי
פסח pasqua פאסקא
נבא סכל פות pazzo פאצו
ערם (= pazziccio) pazzotta פאצוטא
סוה פצר fazzolo פאצולא
צנך צעף fazzolo פאצולי
אף פנה (= faccia) facie פאצי
שלם pace פאצי
נאל pazzia פאציאה
שאנן pacifico פאציפיקו
יד קיום poco פאקו
סכת parata פאראטא
עד parare פאראר
קרא (ד pour נ) pernice פארדיצי
תאר (= ו pour מ) formata פארוטא
זבד נשא פלח parte פארטי
ברם pareggiamento פאריימינטו
קרב parente פאריינטי
יצג perrestare פאריסטארי
בעה parlare פארלרי
כפף (= palme) parme פארמי
רדד paramento פארמינטו
רעה pasce פאשי
פעם passi פאשי
יער fabrica פבריקא
היה fu פו
נס fugio פואיאו
ערק fuggire פוארי
ענה povero פובירי
מך povero פוברו
חשך povero פוברי
בוץ fuoco פוגו
נדן fodero פודארו
עצר podesta פודישטא
גוה podere פודרי
חפן pugillo פווילו
דכא חלך סבן povero פווירו
(יל = לי) דבב favilla פוליא
חטא fallire פולירי
חלל נבב (= voto) foto פוטו
זמר fetore פוטורי
זמר potatura פוטטורי
באט יכל pote פוטי
חנה (= bottega) pottega פוטיגא
ירד כפף potesta פוטיסטא
רדה potestade פוטיסטאדי
משל potesta פוטיסטאו
סכך potestature (= potesteria) פוטיסטאטורי
אבן חטר מסך potestate פוטיסטאטי
יד potere פוטירי
שטה (= polledra) potreiolo פוטרייולו
ברח fuggio פויאו
לחה poggio פויו
להג מלל favella פוילאו
לעה favellare פוילארי
ניב favella פוילו
אפד (= padiglione) paviglione פוילוני
זרה polve פולוי
אבק עפר polvere פולויירי
שחק polvere פולורי
מרר fiele פולי
עת folletto פוליטו
צלח צפח צפת foglietta פולייטא
פיח follone פולינא
פרעוש pulice פוליש
פרח pulcino פולצוני
עשן fumata פומאט
עשן (d'après Raschi, T et BN פוּמֶיִיאָה) fumée פומיאה
קנה קטר fummo פומו
תפח pomo פומו
סגה fonderegli פונדוריליי
יצק fondere פונדירי
אשש כלל fondamento פונדמינטו
נתך fondere פונדרי
גל fonte פונטא
עין fontana פונטאנא
רגע punto פונטו
למד puntare פונטורו
כבש ponte פונטי
שקד puntellate פונטילאטי
נקד שרק puntiglioso פונטיליצו
חצר fontana פונטנא
מתר func פוני
שם pone פוני
גרף חפן pugno פוניו
פס (mot français, selon T) poignée פוניאה
סיר pugnetto פונייאטא
עשה (peut-être français: ponet) punta פונייט

פוגייטורי pugnatore דרב
פונייטי pugnate מאר
פוניימינטו pugnimento פרש
פונירולי fonderegli סוג סיג קבע (= fondaccio)
פונמינא ponimena שית (= ponimento)
פונמינטא fondamento יצק יסד נסד רבץ (ד médial omis ou élidé)
פוניצילאטי fune sellate עבש
פוסא fossa בור ביר בית גב גמא ים כתש עלק
פוסא posa נוח
פוסאו poso נפל
פוסארו posare חול
פוסארי posare רגע
פוסו fuso כשר
פוסטו posto נקל
פוסידירי possidere חסן
פוסיסאיוני possessione אחז חסן
פוסרי posare יחל
פופולו popolo לאם עם
פופוסטו poppa sta מטה
פופלו popolo אום
פופלי popolo אים
פוצארי fossare סור סר
פוצו fosso אשם גוב גדיש גמץ חלל
פוצו pozzo באר בור בער
פוצילא pucella בתל (= pulcella)
פוקו poco אחד זער מעט
פוקו fuoco אור אח אש
פוקולארו focolare שפה
פורא fuora בר חוץ יבל
פוראו furo גנב
פוריאו forbio לטש מרק
פוריטה forbita נטש
פוריטו forbita מרט
פוריש forbi קלל
פורגא forage יבל (mot français, pris de Raschi ; B N פוראגא)
פורו puro אל נבר
פורוא porro חצר
פורטא porta אבס גל דלת נזה נטל פתח
פורטאנארי portanare תרע
פורטו porto בא חפץ
פורטו forte חרה
פורטי porte דלת אבס
פורטי forte אבר אדר איל אתן חזק חמץ יה יקר מרע
פורטיאו fortio אמץ (= forte)
פורטיליצא fortelezza מצד (= fortezza)
פורטיפיקא fortifica תקף
פורטיצא fortezza אל רבא בחן חצץ נצח עצם
פורטיצי fortezza עזב עפל ערץ תקף
פורטיצילא porticella יד
פורטירי fortire פרץ (= fortificare)
פוריי porge שטה
פוריירי porgere נתן
פוריינרי fornire שלם
פוריפיקרי purificare צרף
פורמא forma גלם
פורמיקא formica נמל
פורנאשא fornace קמט
פורנו forno כור
פורניאו fornio בצע כלה
פורניטו fornito תם
פורניציאו fornico זנה נאף
פורנירי fornire חמש
פורנצי fornace אור (אבמ)
פורנמצי fornace כיר כבש (א = מ)
פורפאלור por parlare פה
פורפורא purpura רגם
פורצא forse אולי
פורצא forza אך אלם בעה יד כח סלע
פורצה forza עדד
פורצי forse או
פורצירו porgere מצץ
פורקא forca עץ
פורקו porco חזר
פושא fossa פחם
פושו fuso פלך
פוסטו posto נסר
פטיגא fatiga יגע טרח לבט
פטיכארו fatturare כשף (כ pour ר)
פטרוני patrone אב בעל (d'après Raschi)
פטרי patre אב
פטריארקו patriarco נשא
פיאגא piaga נגע
פיאולא fiola כד (— fiala)

פיאומי fiume אבל נהר נחל
פיאונדא fionda רגם
פיאורי fiore בנה צץ
פיאורירי fiorire נוב
פיאחו fiato נשם (ח, inadmissible en italien, est pour ט)
פיאטאו pieta חנן
פיאטו fiato נפש רוח
פיאטו piatto בג
פיאטרא piatteria אבל
פיאטארי pietare רחם
פיאטי fiata מן רגל
פיאטרי pietare חסל
פיאטרא pietra אבן בקע
פיאייא piaggia קאה (= pica)
פיאייברא febbre קדח
פיאיינטא pugnata פס
פיאין pin שטה (selon Raschi ; le second י est superflu)
פיאמא fiamma לבב להב
פיאמו fiamma לשן
פיאנגי piange בכא
פיאנו piano לוט
פיאנורא pianura כר
פיאנורא pianura איל אלן חיל חלק משר
פיאנורי pianura ככר
פיאנטא pianta ארן
פיאנטאו pianto צגה
פיאנטו pianto נטע
פיאניטא pianeta חלד
פיאניטי pianete מזר
פיאנמינטי pianemente אט לאט
פיאנקי fianchi כסל
פיאסטרילי piastrello רקע
פיאסקו fiasco בקבק
פיאצא piazza חום
פיאצו piazza שוק
פיאציבילי piacevole נעם
פיאצייארי piaziare משק (= spaziare]
פיאצימינטי piacemente רוח (= piacentemente)
פיאצימנטי piacentemente צבה
פיאקי fiacco נחל
פיבילי fiebole חלש (= debole)
פיבליאו debole נשת
פיבליצא fiebolezza שוב (=debolezza)

פיגא figo קצה
פיגורא figura עצב
פיגורי figure עור אשתר תמן
פיגושא figure סמל (ש pour ר)
פיגייש figues פג (mot français, B N et T même mot)
פיגרו pigro עצל צאן
פיגרי pigri חוש
פידוני pedone ירך
פידוצי fiducia יד
פידוקיא pidocchio כן
פידי pede רגל
פיויא piuvia אור מטר
פיוילו favella טטף
פיוילו fevolo אגם בדק חלש
פיולי piuolo קמץ (dans T mieux פוֹנֵייאָה, poignée)
פיומארי fiumare (Nil) שחר
פיומבו piombo עפר
פיונד fiondo קלע
פיורי pecore צנה
פיטדיארי pietredara רגם
פיטו petto חזה חיק
פיטיליו fittile (d'argile) חרש
פיטינאו pettino ספח
פיטינאטי pettinate שרק
פיטרטמו petrotemo גד (= petrosemolo)
פיטירלי pettorale חשן
פיטרוסקי petrusche חצץ (=petruzze)
פייאגא piaga שפח
פיאטלא piatella קצע (= pialla)
פיאטרא pietra ערב
פייאמא fiamma להט
פייאנטי piante סור
פייאקיצי fiacchezza שתה
פייבולי fiebole חשל נשה פגר פסח
פייבליצא fiebolezza פוק
פייומי fiume פלג
פייטא fiata פעם
פיינטורי pinture קלע
פיינטאטי piantate שתל (= pitture)
פייני piene עשה
פייסטילו piastrella פיח (ר omis)
פייסקו fiosco ערה (= fiori)
פייקיצי fiecozze תשש (= fievole)
פילאו pilo מרט (= depilo)

פילארי filare טוה
פילארי pilare קרח (= depilare)
פילו filo אנך חוט משח פתל קוה
פילוסו piloso שער
פילי pelle גלד
פיליגרין pelegrino גר גור
פיליו figlio און אזל אחר נין
פיליו פריצורי figlio pressore און
פילילי figlioli בנה בר צאה
פיליא figlia בת שלה
פיליציטא felicita חול
פימינא femina אדם אשה נקב
פימיני femine נשם
פינא penna כנף נצה עט
פינאו fino גרע נגד
פינאליי [= פינדאלי] pendagli גדל
פינארי finare יסף ספה פס
פינדלי finale כנף (ד pour א)
פינו pino חצר
פינוו ficno ספא
פינורא pianura חלק
פינטו finto שקד
פינטורי pinturo כון (= pitture)
פינטורש pinters ציר (mot français)
פיני fine אחר נלה סוף עד
פיניי pigno בטן (peut-être français : pin, selon Raschi au nom de R. Makhir)
פינייא pegno עבט
פינייאטא pignatta דוד פרר צלח
פינייטא pignatta קלח
פיניוטארו pignattore יצר
פינילו pennello שרד
פיניסטרא finestra חלן
פינירי finire אסף תם
פינמקי filamente צץ (non צן) (les lettres נמק pour למנט)
פינסאי penso פלל
פינסטרא finestra צהר
פינסטרי finestre חרך
פינסירי pensiero עשת
פינסמינטו pensamento רעה
פינצאו penso יזם
פינצארי fingare אמר דמה זלת (= fingere)
פינצי pinge יצר
פינצמינטו pensamento מרש

פינצמינטי pensamento בטח חקק נכל
פינצרי pensare חשב חרש
פיסא peso נטל
פיסא דפדא fissa di piede פרס
פיסארו pesare שקל
פיסארי pesare חתה
פיסו peso בד פלס
פיסטא festa כתת
פיסטאו pesta שחק
פיסטארי pestare כתש
פיסטו pesto כסס
פיסטולא fistula שחן
פיסי pesi דגה
פיסקאטורי pescatore דגה
פיסקו picco חלמיש מעין כפף צור
פיסקיו pisco סלע צר (= picco)
פיצא pezza בהר צלל
פיצו pezzo ככר
פיצי fece חבר עוג עשה
פיצי pece זפת
פיצי pezze חור כפר רצץ
פיצירט pecerto אבל אכן אלם הלה
פיצלי pezzuolo קטן
פיקאו ficco צגה
פיקאו pecco חטא
פיקאו ficco תקע
פיקארי ficcare צנח
פיקולא piccolo צער
פיקו fico תאן
פיקוניאה pecunia נקד עבד
פיקורוצי fiche rosse שקם
פקורי pecore רחל
פיקטו fegato כבד
פיקטו picato מעך
פיר per אל בעד
פיר איסו per esso לו
פיר בסוניו per besogno רגל
פירטוסארי pertusare רצע
פיר מי per me לי
פירא fiero בטח
פירגמינא pergamena גלח
פירדונא perdona נשא
פירדונה perdona סלח
פירדיאו perdeo אבד
פירו ferro ברזל
פירוטא feruta אך נכה
פירטוסו pertuso אור חור נקב

פירטי forte צור (prem. י pour ו)
פירי ferri נחש נעל
פירי ferro אזק זיק כבל
פיריאו perio חכה מחץ (= pero)
פיריטא perita חצץ
פיריני perne פנן (= perle)
פירמליי fermaglii נפש
פירניציאו pernizio זמם
פיריסוניה prigionia סור
פירירי perire בתק מחה
פירנירי perdere תם (נ pour ד)
פיר סימפארי per sempre ועד
פירפיקטו perfecto זקק (= perfetto)
פירצו percio כן יען
פירצונא persona נפש
פירציטי precetto חקק
פיר צירטו per certo אכן
פירקי perchè הדע כן מען עבר עקב
פירקנטטורי per cantatore נחש
פירקשון per causan אוד
פיררי per re למה (= perchè)
פירשא pressa חפז
פירשייר percier קדח (mot français)
פלאטו palato חיך לקח
פלאצו palazzo אלם אפר ארי אדם ביר
פלאצי palazze טיר
פלו palo מוט
פלויילל flaiel קנה (mot français, selon Raschi)
פלייא paglia מוץ
פלימינטא palimento שכה (= pavimento)
פלינצא fallanza שגג שלל
פליסטראטיקו parestratico אסף
פללא palla כדר
פללינורא pallenora צחה (= pianura)
פלסיאה falsia שקר
פלפא palpa משש
פלפיברי palpebre עפעף
פלפיטולי pulpitolo שמר (= pupille)
פלפיר palpare גשש
פלצי falce מגל
פלציטטי falsitate און
פמילייא famiglia טפף
פנו panno מד
פנט [= פנו] panno שמל
פנטנו pontano אגם ביץ סוף

פנטנו fontana אגם
פנצמנטי pensamento סעף
פסאו passo חלף
פסיארי passare שוט
פצוני pacino גזל (= pulcino)
פציאה pazzia אול אלה הלל כסל
פציאינצי pazienza שלם
פצולו fazzolo אפר
פראודו frodo גזל עשק
פראטא fratta גדר סגה עקה
פראטי parte חבל צפח
פראנטא fronto איל
פראנטי fronte אסף
פראסטי fraste שכה (= fratte)
פראסקא frasca סבך
פרביקא fabbrica בנה בחן (les lettres בר interverties)
פרביקו fabbriche צוף
פרדונא perdona כפר
פרדייטאט fondée פלה (texte corrompu, bon dans BN פֿראנדייאה)
פרדרייש perdris קרא (mot français, pris de D. Qamhi, BN פיירדריש, T פֵּיירְדִיץ)
פרואבייה φορβειά רסן (d'après Raschi; l'auteur avait pris comme mot français (en confondant א avec מ) le terme provenant du talmudique פרומביה, qui est grec; orthographe correcte dans BN).
פרובארי provare נסה נסס
פרובידי provede יכח
פרובירבי proverbii משל
פרווא prova בחן
פרווידי provide שטה
פרווידטורי proveditore רגל
פרווידירי provedere אתר יתר תר
פרוונצא provinza גלל (= provincia)
פרוטו frutto לחם
פרולי parola דבר פתגם
פרונא pruna עלה
פרונונצא fronunsa רענן (= frondosa)
פרונטא fronta עמת
פרונטאלי frontale צץ
פרונטה fronte מצח
פרוסטטא (= ferita) בקר)
פרוסוני prigione פקד

פרוסיני prigione צנק
פרופונו profone מעה (= profonde)
פרופיטו profeta נבא
פרופיטו profitto בצע
פרופייטא profeta צפה
פרופיצה profezia יד
פרופיצי propizio צלח
פרופיצואה profezia חזה טפף משא נשף
פרטא ferma סוך (ט pour מ)
פארטורירי parturire חלל ילל
פרטי parte חלק יד כוס מנה
פרט frate אח (= fratre)
פרטיאו partio בתר
פרטירי partire חצה מחץ
פרטנציאה pranzia בשר (ט superflu)
פריבו frebbe שחף (= febbre, lettres déplacées)
פריבטי privato כהן
פריגאו prego ערב
פריגה prega פגה
פריגירי pregare אחל
פרידא preda בזה יד פלט שלל
פרידארי predare שבה
פרידאמינטו predamento פשט
פרידו freddo צנה
פריודירי provedere תור
פריזון prigione קרח
פריטא pereta אבן (= pietra)
פריטה parete כתל
פריטי pereta בזק (= pietra)
פריטי לישי pietre lisse חלק
פרימוטיקו primoteco אבב ירה (= primaticcio)
פרימוויניטו primogeñito בכר
פרינא pregna הרה
פרינדי prende חזק
פרינה farina קמח
פרינו freno רסן מתג
פרינטי parente אח בשר גאל זרע
פרינטטו סקטא seccato parentado יחס
פרינטי parente הדע זרע
פריני frone טרף (= fronde)
פרינירי prenere תפש תקף (= prendere)
פרינציפי principe אגף נתח סרסרן
פריסונא prigiona אסר בור הפך

פריסוני prigiona כלא סהר
פריסטו presto יד
פריסי preso אחז לכד
פריסיטו prese(n)to שבר
פריסינטו presento ברך מנח תשר
פריסינטי presente מלא משא
פריסקא fresca טרה
פריסקו fresco אבב רענן
פריפוני prefone אבן (= profondi)
פריצו prezzo אתן תנן
פריצורי pressore און בכר ניר כהן
פריצי prese חצץ שלט תתח
פיצארי prezzare סלא
פריציאו סייטי frizzie saette (ou: freccie)
פריקסוני מיאה per cagione mea רגל
פרישטא presto נחץ
פרישוניאה prigionia מטר
פרישי prezzo צרר
פרישקי fresco לחה
פרלא parola אשר דבב דבר
פרלארי parlare בטא הגה המל
פרלרי parlare ניב
פרמינטו paramento חול
פרמנטו paramento כלל
פרנגימינטו frangimento נקף
פרנטי parente ידע נפש
פרנייטינטא frangimento דץ
פרנייטינטו frangimento חתה כיד
פרנצא Francia צרפת
פרנצו pranzo ארח בג ברח
פרנצי frange מרץ
פרנצטא pranzato ברה
פרנציפי principe עתד
פרנקיצא franchezza דרר
פרפונדי profonde צול
פרצטאו סולקו prezzato solco כבר
פרצידו parcedo בול רקב (= putrido)
פרירי parere דרך
פרשא parce כפר
פרשטא pasta בצק ברה
פשיטלי fasciatelli עלם
פשירי pascere ביער

צ

צאיניו cigno ילק (= cingolo)

צארמא zarma להט
צאפא zappa קרדם
צאפו [= צאפרו] capro עתד שער
צאפי capro תיש
צוגימינטו soggiamento עצה (peut-être corrompu de אַנְמֵיימְש *en même* qu'a le ms. T pour la racine עצם)
צוטולו ciottolo עלה
צילצי gelsa בכא
צופו zoppo נכה פסח צלע
צופקארי suffocare חגר
צורויצו servizio שכר
ציאו zio דוד
ציאי cioè יש
ציאנו ciano לקט
ציגונייא cicogna חסד
צידרא cedro ארי
צידרו cedro גפר דהר שטה
ציטא zitta בתל כלה
ציטא citade עיר קרב
ציטו zito חתן
ציטולו zitello גער
ציטטי citate בת
ציטולא zitella אשן בת בבת
ציטילי sotili עלם צעצע תעל
ציטילו zitello אחר
צייוו zio סרף
צילאטו celato פלן
צילארי celare כחד עלם עם
צילטו celato אלם
צילי cielo ערב שחק
ציליוטו cigliuto גבן
צימא cima מלח
צימינו cimino כמון
צינא cina מוט (= ? cerne, avec omission de ר; voir טיגיי)
צינגולו cingolo אבנט
צינטא cinta אזר
צינטו cento מאה מנה
צינטו cinto חשק
צינטורא cintura חשב מזח
צינייריי cignere אפד זרה חגר
צינייר cinere אפר דשן
צינצי cinge שנס
צינקו cinco = cinque חמש
ציסא cessa גהה
ציסאו cesso מחק עד
ציסאוה cessava משש
ציסארו cessare שרה
ציסארי cessare סר סור
ציסטירנא cisterna עלה תעל
ציסטירני cisterne ברך
צופולארי zufolare שרק
ציפו zeppa יתד
ציפולא cipolla בצל צפח
ציפי zeppe שכה
ציפיצו cervice ערף קדקד (ר omis)
ציצא seno דד שד (le second צ pour נ)
ציצא גראסו sciacce grasso לשד
ציצי zize עטן (= zinne)
ציקאריי ceccaria סנור
ציקו cecco עור
צירא cira דנג נכת
צירבייא cervia צבא
צירוו cervo איל
צירצילו cercello עגל
צירקא circa זקף סבב
צירקאו cerca בדק חפש חקר
צירקארי cercare חפר
צירקי cerca בלס בקר בקש
צירקונצידירי circoncidere מול נמל
צירקיא quercia אלה אשל אשר (les lettres sont interverties)
צירקרי cercare בעה
צמרוקי lumaca שבל (la prem. lettre doit être ל, et רו = א)
צנפארי zanpare נגף (= zappare)
צפרנא safrano כרכם
צרוילו cervallo מוח
צרמטורי scermatore חבר לחש
צרצילו cerchiello חלה לחש

ק

קאבאו cavo נקר
קאבארי cavare עדר
קאבלריציא cavallerizza פרש
קאדיאו cadio נפל
קאוואר cavare קרה
קאטיני catene עבר
קאטינילי catinelle שרשר
קאללייא collegi קשש
קאלפיסארי calefacere סלל (= calafattare)

קאלפיסטארי calpestare סלה
קאלצינא calcina סיד
קאמירא camera הא
קאנה canna אלן
קאנטו canto פאה
קאנטוני cantone רוח פעם קרח
קאנאלי canale ברך צנר
קאנון canone אלל
קאנטרי cantore שרה
קאני cane כלב
קאנילא canella קנם
קאניסטרו canestro סל
קאנפנילו campanello עכס
קאסטו causto עלה (= olocausto)
קאסטוני castone שבץ
קאסקאטורא cascatura סחש ספח פרט
קאפו capo גלל
קאפוראלי caporale כפף
קאפו סטראדה capo strada פתח
קאפוסטראדי capo strade פרק
קאפיטלי capitolo ראש
קאפילייארא capillaria קוץ
קאפרא capra עז
קאצא caccia צד
קאצאו caccio שלח
קאצאמיינטו cacciamento גרש
קאקייא caccia חנט
קאקלו caccole נאץ נצה
קאראפא caraffa צנצן
קארבון carbone פחם
קארו caro משך
קארו ויטארי caro vitare יקר
קארטייר quartiere פלח
קארי carre יבל עגל
קאריינט carréiant פסל (mot français)
קאריקו carico יהב
קארני carne שאר
קארקו carico משא
קאשוני cagione עלל
קאשי cacio שפה
קבלריאה cavalleria סוס
קבריטו cabrito גדי (= capretto)
קואה [= קוקולה] cuculo קאה
קואטרטו quatrato רבע (= quadrato)
קואטרו quattro רבע
קוואליא quaglia שלו
קוואנא quano כי [= quando)
קואנטא quanto כמה
קודא coda אלי זנב
קודריש coudées אצל (mot français de Raschi)
קודימנטו chiudimento עצם
קוא qua הן
קוא cava חצב חתר כרה מקבת
קוואנדו quando אם אן אשר מתי
קולייארי quagliare קפא
קוטו crudo cotto קוטו קרודו נא
קוטורי cottura כי כוה
קוטורניצו cotornice זרזיר שלו
קוטו cotto פנה
קויאטנו quietano שלו (= quieto)
קויטארו quietare שאן
קויירו covero בשר (= copri)
קויסטי questi אל
קולא cola יצק
קואטא quota צלע (= costa)
קולא colla בטן גבע דבק
קולאו colo זקק מצק נטף עלל
קולאנא collano צור (= collo)
קולאני collana ענק
קולארי collare חרז חשר יסך נטף נסך צוף
קולאשיאון collazione קהל
קולוני colonna אתק עמד
קולור colore סתח
קולורי colore אמץ גיר לוח עין עצם
קוליאנדרו coliandro גד (= coriandro)
קוליירי cogliere קוש קשש
קולני colonne ארז
קולפא colpa אשם עון
קומו como איך היך על
קומונא comuna צץ
קומורו comare יזל (= colare)
קומיסארי commissare נצב
קומיסאריו commissario לצר
קומאנאו comano יסד (= comando)
קומנדא commando צוה
קומנמינטו comanmento טעם פקד (= comandamento)
קומפאנניאה compagnia צי
קומפיאו compio גמל
קומפירי compire בשל גמר
קון con את עלה עם
קונאטו conato יבס

קונבאטי combatte לחם
קונבוליא convoglio יעט
קונדאנארי condannare ענש רשע
קונובי connubio ידע
קונטיאו conto תמד
קונוויטו convito רזח
קונוויני conveni נאה שוה
קונטא conto חשב
קונטאו conte פלך
קונטאו conto מנה
קונטארי contare בסם
קונטו conte פחה פחם
קונטו conto מן סכך פקד
קונטורבארי conturbare אלה הלל עכר
קונטורני contorno אגף
קונטטורי contattore מנה (= conduttore)
קונטי conto ספר
קונטיאו conto תמד
קונטיקו con teco רגל
קונטארטא contratto מדן
קונטריטארי contrattare ענה
קונטריטו contrito נכה
קונטריטט contrito חלך
קונסיליו consilio יסד עט
קונפאניין compagnone עמת
קונפאסו compasso חוג
קונפאררי comparare קנה
קונפורטא conforta סעד
קונפורצא conforza רהב
קונפיטו confetto רקח
קונפינו confino גבל חזה
קונפיני confine מחז שפת
קונפיסא confessa מדה
קונפיסטארי conpessari ידה
קונפירא compra מקח
קונפלוניו gonfalone דגל
קונפניו compagno מרע
קונפנייא compagnia נחל
קונפנייאה compagnia אחי ארה אשר בית חבל הצן
קונפראה compra שבר
קונפראר comprare כרה
קונפרונטטי confrotate תם
קונפורצא conforza אפק (= conforta)
קונקבה coacuba פלגש

קונצמרי consumare חסל
קונקא conca כיר
קונקויסטו conquisto רכש
קונקויסטאו conquisto כבש
קונשיליו consilio עצה
קוסא coscia ירך
קוסא cosa חפץ דבר
קוסטא costa קדה קצה (= cassia)
קוסטו questo זה זו לזה
קסטיאוני questione מדן
קוסטיגנטי questagente מצה
קוסי cosi כה ככה
קוסיליו cosiglio לחש
קוסירי cucire תפר
קוסליו cosiglio מלך
קופא copa גבע
קופו copa כוס כל
קופוא coppula קבע צנף קבע
קופולי cupola פאר גבע
קופי cope אשש
קופיארי copiare עתק
קופייא coppia פדן
קופירטו coperto צב תפש
קופירקו coperchio כפר
קוציליו consiglio יד
קוצינא cucina נזד
קוצינו cuccino בשל
קוצירי excciare אפה (= cuccinare)
קוקא coccia רק
קוקויאה cucuia כוס (= cuculo)
קוקומירי cocomero קשא
קוקוצא cucuzza קיק
קוקלארא cucullare כפף
קוראגא coraggio יצר
קוראלי corallo לגם למג
קוראצא corazza מסע
קורבו corbo ערב
קורדא corda אטן חבל
קורדוליא cordaglia חמל
קורדש cordes פטד (français ; BN קורדייש)
קורוצו corruccio סר עשן
קורטו corto קצר
קורטי corte חצר
קורטילו cortello אכל סכן (= cultello)
קורטינא cortina בית דק ירע קלע
קורי core לבב שכו (= cuore)

קורי corre זרב נגר נזל רצץ (= correre)
קוריולו coriolo שרך (= cordella)
קורירי correre גר
קורנו corno יבל שפר
קורני corni קרן
קורנשייאה cornice צלע
קורפו corpo גו גוף גלם גשם לחם
קורפי corpi חי
קורצו דיאקו corso d'agua מכל
קושינו cuscino כסת
קושינו די פיילא cuscino di foglie כר פס
קטוני cotogne זוה
קטורא cottura רצף (dans B N mieux קללטורא, collature)
קטיבאו cattivo גלה
קטילו catello שחל
קטילי catelle כפר
קטילון catellone גור
קטינא catena רתק
קטיני catene נחש
קטצי cataccie קשה
קטראטא פניסטרי catterate finestre ארב
קי che אשר כי מה מי
קייאבי chiave פת פתח
קייאמארי chiamare עבר
קיירו chiaro קלל
קילאטו quagliato מסך (= squagliato)
קילנב china מטה (= inclina)
קלאארי clamare קרא (מ omis)
קלאבי clave פות (= chiave)
קלאיספטרי calpistre בוס בשס
קלאקניו calcagno עקב (א et ל intervertis)
קלארא clara ברה
קלארו claro בר צהב צח
קלאריטטי claritate גוה טהר
קלאריצי clarezza צחצח
קלאריירי colorare כחל
קלבאקרי cavalcare רכב
קלבו calvo גבח
קלדו caldo חמד
קלדורי caldora חמה (= calore)
קלודימנטו cludimento ערל (= chiudimento)
קלובי clovo סמר (= chiovo)
קלודירי cludere שכר (= chiudere)
קלוא clovo שמר
קלונא colonna רבד
קלוסי cluse גלם (= chiuse)
קלורי clore בפע (= schiudere)
קלורומינטו cloromento גנן (= chiaramente)
קליארי chiara עפיף
קלינאו clino נפל ירט (= inclino)
קלינארי clinare עט צנח (= inclinare)
קללארי collare נתך
קללנטורי concludere צנה
קלמארו calamaro קסת
קלפיסטא calpesto בסס רמס הדך
קלפיסטאו calpesto דרך
קלפיסטמינטו calpestamento שחה
קלפיסטארי calpestare רפס רקע
קלפיסטרי calpestare שלח
קלצארו calzare נעל
קלצארי calzare רעל
קלצינא calcina שיד
קלקניולו calcagnolo יד ציר
קלקניי calcagno אפס
קלריטטי caloritate יקר
קמורא camera חדר לשך
קמירי camere צלע
קמולו camelo גמל
קמפי campi שדם
קמרא camera גזר דבר נשך
קנא canna גרגר גרן
קנאלי canale חרז נטף רהט
קנביארי cambiare מרד נמר
קנדילארו candelaro (= candelabro) מנר
קנושירי conoscere נבר
קנטא canto זמר
קנטאטרו cantatore שדה
קנטארי cantare ענן
קנטו conto יד
קנטוני cantone מזר פאה פנה
קנטרו centero ככר (= quintale)
קני canna קנה
קניטי cannete סוף
קנייירי cangiare חלף
קנילי canele נר (= candele)
קניסטרו canestro טנא
קנסטרי canestri דוד

קנפורא canna pura כפר
קנפיאה connubia צמד
קנפנילא campanile פעם
קסא casa בית ברם
קסא cassa ארגז
קסטא casta בית
קסטיגא castiga יבח סר
קסטיגו castigo מסר
קסטיגמאנט castigamento חלם
קסטנייא castagna ערם
קסי case חרץ
קסילא casella סוך שכה
קסקטורא cascatura שחם (= cascaticcio)
קפא cappa גלם
קפוני capone אבס ברבר
קפיטאנו capitano כר
קפיטנו capitano טפסר
קפילו capello נזר שער
קצארי cacciare ירש
קצולארי cazolare גלב (= calzolare)
ककלו cuculo צץ (non צן que le texte a par erreur)
קראי crai מחר
קראסטדו crastado סרס (— castrato)
קרבוני carbone גחל
קרבונקולו carbonculo כדכד נפך פוך
קרדון cardone אטד גלל קוץ
קרדינלי cardinale חשמן (M. Perles, ibid., p. 114, observe qu'Abravanel dans une lettre à Iechiel de Pise écrit קארדינלש, cardinals. N'est-ce pas la terminaison espagnole de l'époque, et non l'italienne?)
קרוביאו crobio אחז (= scoprio)
קרודא cruda חי
קרובירי crobire בלע (scoprire)
קרודארי cridare עור (= gridare)
קרודילי crudele כזר
קרוסטא crosta גלד
קרופיאו cropio גנב חפה כסה כשה לאט (= coprio)
קרופינו cropire סורת סכך שפן (pour ר, coprire)
קרופירי cropire קרם חפף מלט נסך סתח עטף
קירוקי crochi יקש (gruogi)
קריאאו creo ברא
קריאטורי creature צור
קריבו cribo נפה (= crebro)
קריבלא cribello כבר
קרידא grida הדר
קרידארי gredare ערג פצה
קריטא creta חרס חרש
קרייא crea יצר
קריסטאל cristallo בדלח
קריסולי crogiuolo כור
קריפטורה crepatura סעף
קריפטורי crepatura חגו
קריקו carico סבל
קריקטי caricate נשא
קרישותו cresciuto חמץ
קרישטלא cristallo ספר (d'après D. Qamhi, au nom d'un Gaon)
קרשרי crescere פרע פרה פרא דגה פרץ רעש
קרמסינו cremisino שן
קרני carne גדי חמד בשר
קרני מורטא carne morata יתר
קרפניטיר carpentiere חשב
קרקא carica טען
קרקארי caricare עמם
קשו cassa ארן
קשוני cagione דבר
קשטייל castel צרח (mot français) T a un synonyme, *tours* טורש

MOÏSE SCHWAB.

(*La fin au prochain numéro.*)

NOTES ET MÉLANGES

INSCRIPTION RELATIVE A LA GUERRE DE JUDÉE

La collection des inscriptions latines relatives à la guerre de Judée sous Hadrien vient de s'augmenter d'un texte fort intéressant découvert en Macédoine, près du mont Pangée. Une médiocre copie, transmise par un Grec à M. Foucart, directeur de l'École française d'Athènes, a permis à ce savant de tenter une restitution [1] que nous reproduisons ici en la faisant suivre d'un essai de traduction :

.....us D. f. Octavius Se[c]undus Curib(us) Sab(batina) mil(es) co-h(ortis) X urb(anae), trans[l]at(us) in coh(ortem) VI pr(ætoriam), [s]in-g(ularis) trib(uni), benef(iciarius) trib(uni), sing(ularis) pr(æfecti) p[r]æt(orio), optio in centur(ia), sign(ifer), [f]is[ci] curat(or), cornicu[l](a-rius) trib(uni), ev(ocatus) Aug(usti), [centurio] [l]eg(ionis) X [F]retensis, donis don(atus) ab Divo Hadrian[o] ob bellum Judaicum corona aurea, tor[q]uib(us), armillis, p[h]aler[is] et ab eodem promotus succes[sit] in leg(ionem) prim[a]m [I]ta[l]ic(am), [p]rimi[p]il(us) leg(ionis) eiusdem, adlectus decurio in colonia[2].... »

[Ici repose] Octavius Secundus, né à Cures [dans la Sabine], appartenant à la tribu Sabbatine, [qui fut successivement] soldat de la 10e cohorte urbaine, transféré à la 6e cohorte prétorienne, ordonnance du tribun, employé du tribun, attaché au préfet du prétoire, adjudant du centurion pour le service de la centurie, porte-enseigne, employé à la caisse de la cohorte, greffier du tribun, rappelé à l'activité par l'empereur [avec un grade presque équivalent à celui des centurions], centurion de la légion 10e Fretensis. Récompensé par le Di-

[1] *Bulletin de correspondance hellénique*, 1888, p. 424-427.

[2] Suivent deux lignes très mal copiées, où M. Foucart a pu distinguer seulement : *Actiæ Nicopoli et Ulpia[e...*

vin Hadrien pour faits de guerre dans la campagne judaïque et décoré d'une couronne d'or, de plusieurs colliers, de bracelets, de phalères, il reçut de l'empereur un nouvel avancement et passa dans la légion 1re Italique. Primipile de cette légion, [il prit sa retraite, et fut] nommé décurion dans la colonie de [1]... »

La légion 10e Fretensis était stationnée à Jérusalem [2] ; c'est comme centurion de cette légion qu'Octavius Secundus fit les campagnes de 132 à 135. De là, il passa dans la légion 1re Italique, qui était stationnée en Mésie. Il n'y avait pas loin de là aux environs de Philippe, où notre sous-officier alla planter ses choux et exercer des honneurs municipaux.

SALOMON REINACH.

ABRAHAM IBN EZRA DANS LE NORD DE LA FRANCE

Dans les pages qu'il a consacrées à Abraham Ibn Ezra, M. Graetz [3], après MM. Aron Fuld et Kirchheim, a émis et soutenu l'hypothèse, que le lieu de séjour d'Abraham Ibn Ezra désigné sous le nom de רודוס n'est pas l'île de *Rhodes,* mais la ville de *Rodez* (département de l'Aveyron), dans le midi de la France. Aussi, depuis, l'île méditerranéenne a-t-elle été définitivement rayée de la liste des localités où Ibn Ezra a séjourné, et il est admis comme certain que cet auteur a demeuré assez longtemps et a composé des ouvrages à Rodez. D'après M. Steinschneider [4], la série des villes où Ibn Ezra aurait « sûrement » séjourné serait chronologiquement la suivante : Rome (1140), Lucques (1145), Mantoue (1145), Vérone (1146-47), Béziers (1155-56), Rodez (1156-57), Londres (1158-59), Narbonne (1160). Son séjour à Rodez aurait donc suivi son départ de Béziers et précédé son voyage en Angleterre. Ainsi, c'est en quittant Béziers qu'Ibn Ezra se serait

[1] Plusieurs équivalents adoptés dans cette traduction sont empruntés au savant commentaire de M. Foucart.

[2] Voir une inscription récemment découverte à Jérusalem, qui mentionne un nouveau légat de cette légion, dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, 1887, p. 49-53 (= *Revue archéologique*, 1888, I, p. 94).

[3] *Geschichte der Juden*, t. VI, 1861, note 8.

[4] *Abraham Ibn Esra*, dans le *Supplement zur histor. litter. Abtheilung der Zeitschrift für Mathematik und Physik*, p. 70.

dirigé vers le nord, et son séjour dans le nord de la France, que nous ne connaissons que par son échange d'épigrammes avec R. Jacob Tam [1], aurait eu lieu dans l'intervalle qui sépare son départ de Rodez de sa descente en Angleterre.

Est-il admissible qu'Ibn Ezra ne se soit arrêté quelque temps dans aucune des localités du nord de la France, qui comptait cependant un grand nombre d'importantes communautés juives et des écoles florissantes, et n'est-il pas surprenant que, parmi les différentes localités où il a passé, Ibn Ezra ne nomme aucune ville du nord de la France? Cette singularité disparaît si l'on voit dans רודוס, non pas Rodez, mais une ville du nord de la France bien connue dans l'histoire du judaïsme français, je veux dire *Dreux*.

Je ferai d'abord remarquer qu'en identifiant רדוס ou רודוס avec Rodez, on s'explique difficilement la présence du ו devant le ס, tandis qu'elle se justifie parfaitement dans mon hypothèse. Car, en hébreu, ainsi que l'a montré M. Neubauer, Dreux est transcrit [2] par דרוס, et ce mot, par suite de la similitude du ד et du ר, est devenu רדוס, dont les copistes et les imprimeurs, familiarisés avec le nom de l'île de *Rhodes*, ont fait plus tard רודס ou רודוס. Il existe encore un certain nombre de manuscrits qui montrent bien que la transcription primitive était דרוס. Ainsi, dans le commentaire du Pentateuque, les paroles d'Ibn Ezra sur Exode, XII, 2, que les éditions ordinaires donnent sous la forme suivante : ובין העיר הזאת ששמה לוקה, et l'édition princeps et un certain nombre de mss. sous celle-ci ששמה רודוס..., le ms. de Cambridge [3], décrit par M. Schiller-Szinessy [4], a : ששמה דרוס. Un ms. de M. Halberstam offre, pour le même passage, la version דרום [5], qui doit certainement être lue דרוס [6]. Dans la note ajoutée à la fin du commentaire des douze petits prophètes, M. Berliner a trouvé également, dans un ms., la version דרוס [7]. Il est probable qu'en examinant attentivement les divers mss. des commentaires d'Ibn Ezra, on trouverait encore d'autres preuves que la version primitive était דרוס. Mais les trois exemples que je viens de citer suffisent pour que je puisse considérer mon hypothèse comme confirmée par les mss.

Une preuve directe qu'il faut lire דרוס, c'est-à-dire *Dreux*, est fournie par le supercommentateur Éléazar ben Mattatia. En s'ap-

[1] Voir *Kerem Chemed*, VII, 35, d'après *Omer Schikha*, de Gavison.
[2] Voir *Revue des Études juives*, XVII, 155.
[3] Je me propose de donner autre part des extraits de ce ms.
[4] *Catalogue of the Hebrew Manuscripts*..., vol. I, n° 46, p. 118-129.
[5] V. Halberstam, dans son édition du ס' העבור, p. 14, note.
[6] Cf. *Revue des Études juives*, XVII, 69, 153, 155.
[7] Communiqué par M. Halberstamm, *l. c.*

puyant sur le passage d'Exode, XII, 2, Éléazar déclare qu'Ibn Ezra a commencé à écrire son commentaire du Pentateuque dans la ville de רדוס (l. דרוס), qui est située près de l'Angleterre[1]. Dans mon hypothèse, il est inutile de songer, avec M. Steinschneider[2], à Rouen, car Dreux non plus n'est pas bien éloigné de la côte de la Manche et, par conséquent, de l'Angleterre. Dans ce même passage de l'Exode, Ibn Ezra a déterminé la position de la ville où il se trouvait. Avec une légère correction, son calcul peut s'appliquer à la ville de Dreux. Il dit qu'entre Jérusalem et la ville en question il y a une distance de plus de *trois* heures[3]. En effet, Jérusalem est située à 34 degrés à l'est de Dreux, il y a donc entre ces deux villes une distance de plus de *deux* heures. Il est probable que primitivement les mss. parlaient de *deux* et non de *trois* heures et, qu'au lieu de משלש ou ג׳מ, il y avait משתי ou ב׳מ[4]. Il est vrai que la distance ainsi corrigée peut s'appliquer également à Rodez. Mais les raisons que j'ai invoquées plus haut sont assez probantes pour qu'on puisse affirmer qu'Ibn Ezra a demeuré à Dreux et non à Rodez, et qu'il ne faut pas lire רודוס, mais דרוס. Les mots d'un supercommentaire רודס בצרפת[5], rapportés jusqu'à présent à Rodez, s'appliquent bien mieux à Dreux, parce que צרפת désigne d'habitude le nord de la France. Du reste, nous savons que Dreux était un centre important de science juive, et, ainsi qu'on l'a vu dans l'article de M. Neubauer, il y avait dans cette ville un contemporain d'Ibn Ezra, R. Péreç ben Menahem[6], qui signa alors, avec R. Jacob Tam, différentes décisions des rabbins français de cette époque. De Dreux, Ibn Ezra pouvait facilement correspondre par lettres avec R. Jacob Tam, car rien ne prouve que ces deux savants se soient jamais vus.

[1] *Jüd. Letterbode*, II, 87 (cf. *Magazin* de M. Berliner, IV, 149) : ומבואר אצלנו כי תחלת חבור זה החכם בתורה היה בעיר רדוס סמוך לאנגליטירא שהוא קצה הארץ וכבר הזכירה בפרשת בא אל פרעה.

[2] *Abraham Ibn Esra*, p. 65, note 13.

[3] כי הנה בין ירושלים ובין העיר הזאת ששמה דרוס יותר משלש שעות.

[4] Le commentaire d'Ibn Ezra sur Genèse, XXXIII, 10, contient une indication pareille pour fixer la position de Lucques, où I. E. séjournait lorsqu'il écrivait ce commentaire. Quand le commentaire de l'Exode et celui de la Genèse, composés à des époques différentes, furent réunis, on crut qu'ils avaient été écrits à la même époque, on ajouta l'indication relative à Lucques au passage de l'Exode, XII, 2, qui parle de דרוס ; de là, cette variante dans les éditions. Ce qu'Ibn Ezra dit au sujet de Lucques (Genèse, XXXIII, 10) s'explique de deux façons : ou bien Ibn Ezra a seulement commencé à Lucques, après son séjour en France et en Angleterre, son commentaire du Pentateuque, qu'il a achevé dans l'année de sa mort, ou bien il avait déjà commencé ce commentaire lors de son premier séjour à Lucques (1145).

[5] *Litteraturblatt des Orients*, 1846, col. 666; Graetz, *ibid.*, p. 445 ; Steinschneider, *ibid.*, p. 65, note 13.

[6] *Revue des Études juives*, XVII, p. 69.

Une fois que Dreux a repris dans l'existence d'Ibn Ezra la place importante qui lui appartient et que la négligence et l'ignorance des copistes lui avaient enlevée, il en résulte qu'une partie importante des ouvrages écrits par notre auteur en France ont été composés dans le nord de ce pays. Voici donc dans quel ordre ces ouvrages ont été écrits :

En partant de Béziers, où il composé le ספר השם, Ibn Ezra se dirigea vers le nord et s'établit à Dreux. Là, il écrivit, dans l'automne de 1155, le commentaire du livre de Daniel [1]. Moins d'une année après, il acheva le commentaire des Psaumes [2] et, en décembre 1156, le commentaire des Petits Prophètes [3]. En même temps, il travailla à un commentaire du Pentateuque [4], dans lequel il s'étendait principalement sur les questions grammaticales et dont il n'acheva qu'une partie de la Genèse et le livre de l'Exode ; le commentaire de l'Exode fut terminé en 1157 [5]. Après un séjour de trois ans à Dreux, Ibn Ezra se rendit en Angleterre. Dans l'été de 1158, il composa à Londres l'œuvre de philosophie religieuse *Yessod Mora*, et, en décembre 1158, le traité sur le Sabbat.

Dans ce dernier ouvrage, Ibn Ezra combat une opinion émise par R. Samuel ben Méir dans son commentaire du Pentateuque ; ce qu'il avait déjà fait brièvement dans son commentaire de l'Exode (à propos du chapitre XVI, 25) composé à Dreux [6]. Son

[1] On lit à la fin de ce commentaire : נשלם ספר דניאל במרחשון שנת ארבעת אלפים ותתקיו בעיר דרוס ; et dans le corps du commentaire (I, 1) לפני שקוע השמש בעיר הזאת שהיא דרוס (Dans ces citations ainsi que dans les suivantes, j'ai rétabli la transcription primitive de דרוס).

[2] Voir dans Graetz, *ibid.*, p. 446, la traduction d'une note qui se trouve à la fin d'un ms. de De Rossi : Ego Abr. filius Meir Hispanus exposui librum Psalmorum. Absolutus est anno 4916 ob O. C. sub dimidium mensis Ellul in urbe Rhodi. Le Dr Berliner a trouvé la même indication dans un ms. de l'*Angelica* de Rome. Voir Halberstam, *ibid.*, p. 13.

[3] Voici la note de la fin : פירשתי אני המחבר אברהם בן עזרא הספרדי בשנת ארבעת אלפים ותשע מאות ושבע עשרה בראש חדש טבת בעיר דרוס.

[4] Voir mon *Abraham ibn Esra als Grammatiker*, p. 23.

[5] On sait par l'indication qui se trouve Exode, XII, 2, que le commentaire de ce livre a été écrit à Dreux. C'est aussi dans cette ville qu'a été composé le fragment du commentaire sur la Genèse, comme l'indique l'addition de la fin : עד כאן בא מצרפת (Voir *Ozar Nechmad*, II, 222 ; Neubauer, *Catalogue of the Hebrew mss. in the Bodleian Library*, *n° 225,1*), ainsi qu'une note qui se trouve dans un autre ms. (Neubauer, *ibid.*, n° 217 : ונמצא בנוסחא שכתב המחבר ז"ל בצרפת). Enfin, la note ajoutée par Ibn Ezra à la fin du commentaire d'Exode indique, à l'aide d'une correction proposée par Rappoport, que ce commentaire a été achevé en 1157. Voici cette note (Voir Neubauer, *ibid.*, col. 38) : ספר ואלה שמות חבור לאברהם נשלם שנת תתקיג יקר כמו שהם. Rappoport (voir *Wissensch. Zeitschrift für jüd. Theologie*, de Geiger, IV, 273) corrige תתקיג en תתקיז. Cette dernière date peut seule être exacte. Cf. Halberstam, *ibid.*, p. 15 ; Steinschneider, *ibid.*, p. 91 ; *Abraham ibn Esra als Grammatiker*, p. 24, note 103.

[6] V. Graetz, *ibid.*, p. 448. Cf. Rosin, *Samuel ben Meir als Schrifterklärer*, p. 75.

séjour dans cette ville lui fournit, en effet, une excellente occasion de prendre connaissance du commentaire de R. Samuel ben Méir.

Budapest, octobre 1888.

W. Bacher.

DAVID ALROY ET LES CHRONIQUEURS JUIFS[1]

M. Neubauer a publié dans cette Revue (t. IV, p. 188) un extrait de la chronique de Joseph b. Isaac Sambari sur David Alroy, qu'il a reproduit récemment dans son ouvrage intitulé *Mediæval Jewish Chronicles* (p. 123). On sait que ce passage est emprunté au récit de Benjamin de Tudèle écrit dans le style biblique, et tous les chroniqueurs, Salomon ibn Verga, Joseph Haccohen, se bornent à puiser à la même source. Or il est remarquable que tous ces chroniqueurs s'accordent dans la même méprise. Le maître de David Alroy à Badgad était le chef d'école Ali. Le titre de ראש ישיבת גאון יעקב (cf. Harkavy, *Studien*, III, p. 29) est rapporté aussi par Benjamin de Tudèle à cet Ali. Cette épithète mal comprise a donné naissance, chez Ibn Verga, à un anonyme considérable; chez Joseph Haccohen, à un homme du nom de Jacob; chez Sambari, à un Gaon Jacob. Il est donc au moins inutile de chercher désormais à identifier ces personnages. Wiener dans sa traduction du Emek Habacha (p. 167, note 117) n'a pas compris non plus ce titre et en a donné une fausse interprétation. Si le texte de Benjamin de Tudèle présente une altération pour ce mot, c'est que les copistes se sont trompés également sur ce titre. Il est remarquable que dans le poème dédié à Ali que signale M. Neubauer (p. 190), d'après *Hechaluz*, III, p. 152, la division du titre en ראש ישיבת et en גאון יעקב apparaît également.

David Kaufmann.

L'ÉLÉGIE COMPOSÉE SUR MENAHEM VARDIMAS

Je n'ai pas la prétention d'expliquer complètement l'élégie sur

[1] Pour le détail de ce récit, voir l'article de M. Isidore Loeb sur *Josef Haccohen*, *Revue*, t. XVI, p. 215 et suivantes.

Menahem Vardimas que M. Neubauer a publiée dans la *Revue* (plus haut, p. 154), mais je ne puis résister au désir de présenter quelques observations à ce propos et de proposer quelques corrections qui rendront plus clair le sens de cette poésie. Quand il s'agit de corriger un ancien texte corrompu, un deuxième ms. de ce texte, même incorrect, serait certainement plus utile que toutes les tentatives de la critique. Mais faute de ce secours, on ne peut épurer le texte des fautes qui ont pu s'y glisser qu'en tenant compte du mètre, du contexte et des sources bibliques auxquelles l'auteur a puisé.

A la ligne 3 de l'élégie, le mètre montre que דְרוֹם est forcément un nom de lieu, comme M. Halberstam l'a très bien deviné (p. 153); c'est une allusion à Jérémie, XLVI, 20, קרֶץ מצפון. La lecture de מדרום, et non מדרוס « de Dreux », est donc certaine.

Pour le moment, je ne comprends rien à la ligne 6, mais toute la suite me paraît, en général, plus intelligible. Après avoir décrit le frémissement que la nature tout entière, les forêts, la mer et le continent ont éprouvé à l'annonce de la mort du juste, le poète s'adresse au jour où ce douloureux événement s'est produit, pour le réprouver et le maudire. C'est le jour néfaste de l'histoire juive, le 9 du mois d'Ab.

« O neuf d'Ab, s'écrie le poète, tu nous as ravi le père des sages, comme tu nous as ravi autrefois le sanctuaire. Qui élèvera encore en toi la coupe du salut? car en toi est mort le saint de Jacob. La faute dont tu t'es chargé, par suite de Zion, ma demeure, est maintenant passée. Tu as été averti (Exode, XXI, 29), au nom de mon maître et de ma légion[1], de ne plus être compté dans les mois, de ne plus paraître devant moi dans mon assemblée. Sois lapidé, [comme le bœuf coupable!] ma main sera la première à te frapper... Les cieux se voilent de ténèbres et d'obscurité; lamente-toi avec eux, ô mon âme, gémis avec eux, que ton œil soit consumé par les larmes, pleure sans retard, pendant toute ma vie, sur mon ami, sur Menahem Vardimas, qui est mort à cause de mon péché et de ma rébellion. Qui priera dorénavant pour moi? Qui réunira mes dispersés, conduira mes cohortes? Que mes habits restent déchirés et en loques tant que tu seras éloigné de moi! Comme Rachel à Rama, je fais entendre des gémissements sur mon maître, qui fut aussi mon ami. Que ne puis-je, dans mon malheur, élever haut ma voix! que mes entrailles se déchirent dans ma douleur! Puisse le Seigneur prendre mon cœur pour sa rançon! Puisse ma vie et mon être tout entier racheter sa vie! Mais pourrait-il troquer du mauvais contre du bon! Pourrais-je, comme lui, me sanctifier pour Celui qui me prendrait comme

[1] Cf. II Rois, II, 12.

rançon ! Je ne puis que mettre mon espoir dans le Tout-Puissant, qui versera un baume sur ma blessure et ouvrira le trésor de ses grâces... »

Quelques mots encore pour justifier ma traduction. Tous les vers renferment des réminiscences de la Bible. Il est donc évident qu'à la ligne 13, les mots וכל עינ(י)ך sont une allusion à Lament., II, 11, כלו בדמעות עיני, et que le mot כל ne peut pas avoir ici la signification de *tout*. Le mot בדמעך se rapporte au commencement du vers, mais l'auteur fait en même temps une allusion spirituelle au verset de l'Exode, XXII, 28 : ודמעך אל תאחר. Le poète, peut-être partisan de la théorie des racines bilittères, emploie donc ici וכל dans le sens de וכלה, car עין est quelquefois au masculin. — Au lieu de לחונן, il faut lire לקונן. Dans נדחי, le mètre est correct, par suite d'une incorrection grammaticale. Au lieu de יהו עת, le mètre exige יהו כל עת. Le faible qualificatif de ידידי doit sans doute être remplacé par יחידי. Au lieu de בפי [ידי], il faut בפידי. Pour des raisons métriques, les mots ואי טוב doivent probablement être changés en ואיכה טוב ; tout le vers est une allusion à Lévitique, XXVII, 10 : והיה הוא ותמורתו יהיה קדש. Cela me fait supposer que le dernier mot du vers pourrait bien être לפודי, ou un mot analogue, de la racine פדה.

DAVID KAUFMANN.

UNE CITATION DE SALOMON IBN GABIROL

DANS JOSEPH KIMHI

M. Bacher croit (plus haut, p. 159) que je me suis trompé en attribuant à Salomon ibn Gabirol l'observation rapportée par Joseph Kimhi relativement à la place occupée alternativement dans l'alphabet hébreu par les lettres radicales et les lettres serviles. Si M. Bacher avait remonté à la source que j'ai indiquée (*Revue*, t. XVI, p. 288), il aurait pu se convaincre que mon assertion n'est pas erronée, mais qu'elle repose, au contraire, sur le témoignage d'un ms. M. Harkavy a, en effet, publié un extrait du ms. du ספר זכרון (ainsi appelé d'après Malachie, III, 16) de Kimhi, qu'il a trouvé dans la deuxième collection Firkowitzsch, et cet extrait, qui sert de base à mon dire, est ainsi conçu : ור׳ שלמה

נתן סימן כי הא״ב נחלק . . . החל באותיות שמוש ובהם כלה לפי שהם לתבה [עמודים] כמו עומדים : « Salomon [ibn Gabirol] a indiqué par un signe comment l'alphabet est divisé...; il commence et il finit par les lettres serviles, parce que ces lettres sont comme les colonnes du mot. » Il est vrai, comme le remarque M. Harkavy, que, pour ce passage, le ms. de Saint-Pétersbourg diffère des autres mss. Mais, à mon avis, cette variante provient de ce que, par suite de l'*homoioteleuton* ור׳ שלמה, une ligne entière manque, et, en réalité, Salomon ibn Gabirol est l'auteur de la remarque relative à la division de l'alphabet hébreu, comme le prouve, du reste, la fin du passage où il s'agit d'une troisième personne. Je suppose que Joseph Kimhi a eu connaissance, comme Ibn Ezra, du poème grammatical d'Ibn Gabirol [1], pendant qu'il était encore complet, lequel poème se composait à l'origine de quatre cents vers, et c'est probablement dans cet ouvrage qu'il a trouvé l'observation que nous avons citée, et qui paraît avoir frappé également Ibn Ezra, puisqu'il se l'est appropriée en la modifiant.

Je veux en même temps corriger ici une faute d'impression. Cette correction me permettra d'expliquer d'une façon plus heureuse que la première fois le signe mnémonique donné par Kimhi pour les lettres radicales. Voici ce signe : צד עט קח גזר סף. Quelle en est la signification ? Le grammairien multiplie les prétérits monosyllabiques, afin que, par suite de leur succession rapide, le son soit en quelque sorte conforme au sens; il s'agit de chasse. M'appuyant sur I Sam., xv, 19, pour la forme עט, et sur Daniel, iv, 30, pour le mot סף, il me semble que ce récit de chasse conçu en style lapidaire, comme *veni*, *vidi*, *vici*, a la signification suivante : « il chassa, se précipita, chercha, coupa — et c'était fini. »

Du reste, les lettres serviles et les lettres radicales ne sont pas les seules dont on ait formé les phrases les plus étranges pour les graver plus facilement dans la mémoire. Il en est de même des lettres finales réunies dans le mot singulier de מנצפך, et des lettres qu'on a l'habitude de surmonter d'une petite couronne et qui sont groupés dans les mots שיעטנז גץ. Hayyim ben Bezalêl, frère du fameux Rabbi Löw, à la fin de son ouvrage אגרת הטירול, a formé de ces derniers mots la phrase suivante : שטן עז גץ.

DAVID KAUFMANN.

---

[1] Voir mon observation dans *Monatsschrift*, 1885, p. 336.

LES *LUDIM* OU *LUDAÏ*

Une mischna de *Gittin* (IV, 9) dit que le rachat de celui qui s'est vendu lui-même à un païen n'est pas obligatoire. Le Talmud de Jérusalem dit que cette loi (*Gittin* 46 *b*) ne s'applique qu'à celui qui s'est vendu pour la deuxième fois à un païen. Mais ceux qui se sont vendus pour la première fois doivent être rachetés, à moins qu'ils ne se soient vendus à des *Ludim*. Dans ce cas, le rachat n'est jamais obligatoire. Et le Talmud ajoute : « Un jour, un Juif se vendit à des *Ludim*. Le fait ayant été rapporté à R. Abbahou, celui-ci répliqua : Que pouvons-nous y faire ? il a ainsi agi pour conserver la vie. »

Le Talmud de Babylone traite la même question (*Gittin* 46 *b*) : « Un homme qui s'était vendu à des *Ludaï* vint un jour chez R. Ammi et lui dit : Rachète-nous. Le docteur répondit que, la loi prescrivant de racheter les enfants de celui qui s'est vendu avec sa famille à un païen, pour les sauver de la corruption, à plus forte raison était-il nécessaire de les racheter des Ludaï, où il y a pour eux danger de mort. »

A la suite de ce fait, le Talmud raconte que Rèsch Lakisch s'était vendu à des Ludaï et était parvenu par un stratagème à s'enfuir « le dernier jour ».

Le même Rèsch Lakisch dit, dans le Talmud de Jérusalem (*Teruma*, VIII, 45 *d*), à un homme qui avait bu de l'eau restée découverte : « Si tu t'étais vendu aux Ludim [1], tu aurais au moins obtenu pour ta vie un prix élevé ; en buvant de cette eau, tu comptes ta vie pour peu de chose. »

Notons encore que dans *Pesahim*, 12 *b*, et dans *Schabbat*, 10 *a*, on désigne la première heure du matin sous le nom de מאכל לודים, *moment fixé pour le repas des Ludim*. Ce sont là, à notre connaissance, tous les passages talmudiques où il est question des Ludim.

Qui sont-ils ? Le commentaire de *Gittin*, 46 *b*, en fait des anthropophages. D'après le dictionnaire talmudique de M. Levy, ce sont les habitants païens de Lydda, qui pratiquaient l'anthropophagie. M. Kohut, dans son *Arukh completum*, y voit les habitants de Lydie, renommés pour leurs habitudes efféminées, mais aussi pour leur activité industrieuse. Pour l'un, les Ludim sont

[1] Le texte donne לודנין, mot qui est certainement pour לודיין = לודאין.

donc des gens amollis, pour l'autre des anthropophages ! Supposons un instant que, en effet, les Lyddéens, voisins de Jérusalem, ou les Lydiens, étaient des cannibales, comment comprendrions-nous ces paroles d'Abbahou : « Il a ainsi agi pour conserver sa vie. » Se vendre à des anthropophages pour sauver sa vie ! Est-il, du reste, possible d'admettre l'existence d'anthropophages au milieu des nations civilisées de l'antiquité ou de croire que ces anthropophages allaient tranquillement acheter la chair humaine sur les marchés ?

C'est M. Sachs (*Beiträge zur Sprach-und Alterthumsforschung*, I, p. 121) qui, sans s'en douter, nous fournit le moyen de résoudre ce problème. Cet auteur montre, en effet, que le mot לודר employé dans *Exode rabba*, sect. 30, et qui ne se trouve dans aucun Lexique, est le mot *Ludarius*, et, comme le contexte l'indique clairement, ce terme désigne le gladiateur chargé de se battre dans l'arène contre des animaux. Voici ce passage. Comme on demandait à un *ludar* si les *philotimia*, c'est-à-dire les jeux publics du cirque, allaient bientôt avoir lieu, le ludar répondit : « il y a encore du temps jusque-là. » L'organisateur (editor) des *philotimia* dit, au contraire : « Ce sera pour bientôt. Mais, réplique l'interlocuteur, j'ai interrogé le *ludar* et il m'a déclaré qu'il n'y aurait pas de combat avant longtemps. — Ah ! tu t'adresses au *ludar !* Lui ne tient pas à ce que j'organise des *philotimia,* il sait bien qu'il y risque sa vie. »

On sait que, dans l'empire romain, il y avait des *lanistæ* qui se procuraient, à leurs frais ou pour le compte de particuliers, des gladiateurs, qu'ils soumettaient ensuite à un régime spécial pour les préparer aux combats du cirque. Les endroits où ces gladiateurs étaient nourris et exercés s'appelaient *ludi* (écoles). Le serment que le gladiateur ainsi acheté devait prêter était terrible dans sa concision. Nous en trouvons la formule dans Pétrone, chap. CXVII (cf. Sénèque, lettre 7) : « In verba Eumolpi sacramentum juravimus, uri, vinciri, verberari, ferroque necari... corpora animasque religiosissima addicimus [1]. »

Les Juifs de la Palestine connaissaient les écoles des gladiateurs sous le nom de *ludi*, ils en ont formé le dénominatif לודים en hébreu, et לודאי en chaldéen. Ce mot désignait pour eux à la fois les *lanistæ*, ou marchands de gladiateurs, et les gladiateurs eux-mêmes, comme dans l'expression מאכל לודים.

De même que le syriaque désigne sous le nom de לודרא le gla-

[1] Voir Smith, *Greek and Roman Antiquities*, *s. v. Gladiatores* et *Venatio ;* voir aussi Lübker, *Reallexicon des classischen Alterthums*, Leipzig, 1877, *s. v. Gladiatores.*

diateur et le brigand, et donne au verbe לדר le sens de *latrocinari* (Payne Smith, col. 1905), pendant que לודתא signifie *turma*, *coetus*, de même les Juifs considéraient les gladiateurs comme des brigands, ainsi que le prouve le passage du Talmud de *Pesahim*, 12 *b*, où l'on fixe en même temps l'heure du מאכל לודים, « repas de Ludim », et celle du מאכל לסטים, « repas des brigands ». Les Juifs connaissaient aussi la nourriture spéciale des gladiateurs (sagina gladiatoria), ils la nomment לודיות (*Bêça*, 14 *b*; *ib.*, Jeruschalmi, I, 61 *a*, où il faut corriger נדיות en לודיות, *Tosefta*, *ib.*, I, 23, édition Zuckermandel לחיות, et la variante לודיות).

Il était donc de règle, d'après les passages que nous avons cités plus haut, de ne pas racheter un Juif qui s'était vendu volontairement comme gladiateur. Dans la pratique, on se montrait plus indulgent et l'on rachetait ceux qui avaient embrassé ce vil métier par nécessité.

Comme on a vu plus haut, Rèsch Lakisch s'était vendu à des *Ludim* et il fait entendre combien leur métier était dangereux. D'après *Baba Mecia*, 84 *a*, il était chef de brigands, quand R. Johanan parvint à lui persuader de quitter ce métier et de se consacrer à l'étude de la Loi. Un jour que ces deux docteurs discutaient au sujet d'une arme (un coutelas, pugio), R. Johanan dit à son adversaire : « Un brigand connaît bien ses outils. »

Quoi qu'il en soit, le fait de voir des Juifs se vendre comme gladiateurs jette un certain jour sur l'état misérable et l'abaissement moral d'une partie des Juifs palestiniens de cette époque.

M. Jastrow.

HIWI ALBALCHI

On sait que Hiwi Albalchi ou Alkalbi, contemporain de Saadia, avait écrit un ouvrage dans lequel il exposait deux cents objections contre l'origine divine de la Bible[1]. Comme ce livre était très répandu et, à en croire le chroniqueur Ibn Daud, avait même pénétré dans les écoles[2], Saadia a cru nécessaire de combattre les

[1] Jehuda ben Barzilaï, dans son introduction au commentaire du *S. Yecira*, éd. Halberstam, p. 21. Déjà Luzzatto a donné ce passage dans *Halikhot Kédém*, de Pollak, p. 71, et dans *Beth Ha-ozar*, 12 *a*.

[2] Ce fait est mentionné aussi par Saadia ibn Danon.

arguments de Hiwi dans un ouvrage intitulé כתאב אלרדّ עלי חיויא אלבלכי, qu'il mentionne dans la première partie de son ouvrage théologique [1]. Ni l'ouvrage de Hiwi, ni la réfutation de Saadia ne nous sont parvenus, nous ne connaissons donc pas l'ensemble des objections soulevées contre la Bible. Plusieurs des arguments de Hiwi nous ont cependant été conservés par d'autres auteurs. Ainsi Jehuda ben Barzilaï [2] en cite un, Salmon ben Jeruham [3] trois, Saadia deux, à la fin de la troisième partie de son *Kitab al-Amanât* [6]. On suppose même qu'à l'exception des deux dernières, toutes les objections auxquelles Saadia répond dans son livre de théologie émanent de Hiwi [4]. Ibn Ezra rapporte également quelques citations qui jettent un peu de jour sur le système de critique rationaliste de Hiwi [5]. Récemment, M. Harkavy a trouvé dans un commentaire anonyme manuscrit sur la Genèse et a fait connaître, dans *Meassèf Nidahim* (I, n° 1), une nouvelle objection élevée par Albalhi contre la Bible. Il semble, du reste, comme l'a prouvé M. Guttmann [6], que, tout en ne le nommant pas, Saadia fait très souvent allusion à Hiwi dans son Kitab al-Amanât. En voici un exemple. Dans le deuxième chapitre de cet ouvrage, où il traite, en général, des attributs de Dieu, et tout spécialement de son unité, Saadia a recours aux dix catégories d'Aristote pour rendre compte des expressions figurées appliquées par la Bible à Dieu et pour expliquer tout ce qui paraît contraire au principe de l'immatérialité divine. En arrivant à la catégorie de la *possession,* qui ne peut pas se rapporter à Dieu, puisque toute la création lui appartient et que, par conséquent, on ne peut pas dire que Dieu possède telle chose et ne possède pas telle autre, Saadia cite le verset de Deutéronome, XXXII, 9, et dit que, par ces mots, le Pentateuque indique la prédilection de l'Éternel pour Israël. Il ajoute qu'il faut entendre ainsi tous les passages de la Bible où Dieu est désigné comme « la part et la propriété des justes », par exemple dans Psaumes, XVI, 5. Nous savons aujourd'hui que les passages expliqués par Saadia ont, en effet, servi à Hiwi comme arguments contre la toute-puissance de Dieu. Il existe à la bibliothèque de Saint-Pétersbourg un commentaire manuscrit du Deutéronome, composé, comme le remarque le

[1] *Kitab al-Amanât*, éd. Landauer, p. 37.
[2] *L. c.*
[3] Pinsker, *Likutè Kadmoniot*, p. 28.
[4] Ed. Landauer, p. 140 et suiv.
[5] Graetz, *Geschichte der Juden*, V, note 20, p. 487; Guttmann, dans la *Monatsschrift*, 1879, p. 260-270 et 289-300.
[6] *Exode*, 14, 27; 16, 13; 34, 29.
[7] *L. c.*, et dans *Die Religionsphilosophie Saadia's*, p. 22, 191 et 224.

copiste lui-même, d'explications empruntées en partie à Saadia, en partie à Samuel ben Hofni. Deutéronome, XXXII, 9, ce commentaire cite explicitement au nom de Hiwi l'objection contre la divinité que rapporte Saadia dans son ouvrage théologique. Voici le passage du manuscrit :

ומגן חיוי אלבלכי לענה אללה פי הדא אלפסוק ומא אשבהה
פקאל אן הדא ידל עלי אנה תעאלי ען אקואל אלגאהלין אקתסם
אלאמם הו וגירה פכאנוא האולי חצתה ונצ̇יבה מנהם פנקול לה
כקול אללה לסנחריב את מי חרפת וגדפת תם נקול אן הדא
כלאם אלכלאטה ואלמגין ולים מן אלמלחדין מן טריק אלנטר אלדין
יתעלקון בשבה ואן כאנוא מכטיין לאן אלאדלה קד דלת עלי אן
אללה תעאלי ואחד לא תאני לה ולא שריך מעה ואנה אלדי אחדה
גמיע אלמחדותאת פאדא כאן הדא הכדי פלמן יקאסם ומן יקאסמה
פי מלכה סתעאלי עמא יקול אלגאחדון פהו כמן קיל פיהם שתו
בשמים פיהם ולשונם תהלך בארץ ולו ערף מא יסתעמלה
אלעבראניון פי לגתהם מן לפט אלאכתצאץ לם יקל דלך אתרי למא
קאל דוד י"י מנת חלקי וכוסי יקאסם אחדא עלי רב אלעאלמין

« Hiwi de Balch, que Dieu le maudisse, a tenu des propos insensés sur ce verset (Deutéronome, XXXII, 9) et des versets analogues. Il prétend qu'ils prouvent que Dieu, qu'il soit élevé au dessus des paroles des ignorants, a partagé les peuples entre lui et d'autres, de sorte qu'Israël est devenu sa part et sa propriété. Nous lui répondons par les paroles de Dieu à Sanhérib : Qui injuries-tu et outrages-tu ? (II Rois, XIX, 22; Isaïe, XXXVII, 23). Ensuite, nous dirons que ses allégations sont fausses et absurdes, et que ceux-là mêmes qui, par la voie de la spéculation, sont tombés dans l'hérésie, en s'attachant à des passages obscurs, ne les ont jamais soutenues, quelles que soient leurs erreurs. Car tout prouve que Dieu, exalté soit-il, est unique, et n'a à côté de lui ni second ni associé et a créé tout ce qui existe. Puisqu'il en est ainsi, avec qui pourrait-il partager son empire et qui le partagerait avec lui, élevé soit-il au-dessus des propos des négateurs ? Lui (Hiwi) ressemble à ceux dont il est dit (Ps., LXXIII, 9) : Ils dirigent leurs discours contre le ciel. S'il avait su que, pour exprimer la préférence, les Hébreux se servent de certaines expressions métaphoriques, il n'aurait pas tenu ce langage. Crois-tu qu'en s'écriant (Ps., XVI, 5) : « l'Éternel est mon partage et ma coupe », David se partage avec quelqu'un le maître de l'univers ? »

ISRAELSOHN.

BIBLIOGRAPHIE

Epstein, A., **Bereschit Rabbati, dessen Verhältniss zu Rabba Rabbati, Moses ha-Darschan u. Pugio Fidei.** Berlin, Julius Benzian, 1888, 8°.

On sait que Raymond Martini (XIIIe siècle), ayant fait partie d'une commission d'enquête sur les livres juifs, composa un ouvrage, intitulé *Pugio fidei,* pour démontrer que les ouvrages hébreux eux-mêmes témoignent en faveur de la vérité des doctrines chrétiennes. Il cite, en caractères hébreux, un grand nombre de passages midraschiques et particulièrement un prétendu Midrasch de R. Moïse Hadarschan, qu'il appelle tantôt *Bereschit Rabba prior* ou *prima*, tantôt *Bereschit Rabba major* ou *magna*. Les extraits de cet ouvrage n'éveillent, pour la plupart, aucun doute sur leur authenticité, ils ne sont que la reproduction de passages d'autres recueils, comme le *Bereschit Rabba*, ou la combinaison de plusieurs morceaux de cette provenance. Raymond Martini paraît affectionner cet ouvrage parce qu'il est plus complet que les autres et surtout renferme le plus de textes qui conviennent à sa thèse.

Or, il est bien surprenant que la littérature juive n'ait gardé aucun souvenir de ce livre. Prétendre que Martini, en sa qualité de censeur, ait eu à sa disposition des manuscrits hébreux qui se seraient entièrement perdus chez les Juifs, est une hypothèse insoutenable. Pourquoi, en effet, un ouvrage écrit à Narbonne, avant le XIe siècle, aurait-il passé inaperçu des rabbins *français* et reparaîtrait-il inopinément de l'autre côté des Pyrénées, deux siècles plus tard, exhumé par un auteur chrétien, plus heureux que les nombreux écrivains juifs d'Espagne, qui, pendant ce long laps de temps, n'en font pas une fois mention ?

Jusqu'à ce jour, néanmoins, on n'osait récuser en doute le témoignage de Raymond Martini, sur la foi de Zunz affirmant que le Midrasch de Moïse Hadarschan existe encore en ms. à Prague et que les citations du savant espagnol s'y retrouvent textuellement. M. Epstein, qui prépare l'édition de ce ms. et qui est aujourd'hui

l'homme du monde le plus versé dans la littérature midraschique, dans une courte et substantielle étude, vient d'établir définitivement la vérité à cet égard, et, du même coup, de trancher le différend qui s'est élevé en Angleterre au sujet de l'authenticité des citations hébraïques du *Pugio fidei*.

Le ms. de Prague intitulé *Bereschit Rabbati* n'est pas l'œuvre de Moïse Hadarschan, qui n'a jamais probablement composé de Midrasch; il ne contient pas toutes les citations du *Pugio fidei ;* en réalité, il n'est qu'un abrégé d'un autre recueil, le *Midrasch Rabba Rabbati*, dont il reste quelques fragments à la Bibliothèque Bodléienne et que mentionne quelquefois Juda Guedalia. Ce serait le *Rabba Rabbati* qu'aurait utilisé Raymond Martini, et l'attribution de cet ouvrage au rabbin français aurait pour origine la présence, au début du recueil, du *Yesod* de Moïse Hadarschan, ainsi qu'en fait foi le *Bereschit Rabbati*. Le *Rabba Rabbati* aurait vu le jour entre le XIe et le XIIIe siècles, puisqu'il est postérieur à Moïse et antérieur à Raymond Martini. J'ajouterai qu'étant inconnu de l'auteur du *Yalkout*, qui a vécu à Mayence, il a dû naître dans un pays qui n'est ni la France ni l'Allemagne, à moins qu'il ne lui soit postérieur.

Ce recueil, à s'en rapporter au *Bereschit Rabbati* et au *Pugio fidei*, avait donné accès à des morceaux qu'on s'étonne de lire dans une œuvre rabbinique, tant ils ont une couleur chrétienne. Assurément, il ne manque pas de Midraschim, surtout parmi les petits, où ont pénétré des conceptions du Messie qui sentent leur origine chrétienne. La frontière qui séparait les deux doctrines n'était pas assez marquée pour empêcher les échanges. Ainsi, le Midrasch Konen, le voyage de Josué ben Lévi au Paradis et dans l'Enfer, la Pesikta Rabbati, le Midrasch sur les Psaumes ont parfois des passages d'une teinte chrétienne prononcée. Mais, tandis que ces textes sont rares et ne trahissent leur origine étrangère que par la tournure des idées, dans le Rabba Rabbati apparaissent en grand nombre de longs morceaux qu'on croirait détachés d'ouvrages chrétiens pour le fond et surtout pour la forme. Peut-être cette singularité est-elle la raison du peu de goût manifesté par les rabbins pour ce recueil. Les motifs mêmes qui le faisaient rechercher de Raymond Martini devaient le rendre suspect aux Juifs.

En lisant ces fragments dans le *Pugio fidei*, on est tenté de les déclarer apocryphes et de les attribuer à la supercherie de Raymond Martini ou de quelque théologien chrétien frotté de littérature midraschique, mais ignorant la différence du style biblique et de celui du midrasch. On en jugera d'après l'exemple suivant, que nous choisissons de préférence parce qu'il a été déjà signalé par MM. Grünbaum et Schiller-Szinessy et qu'il est un des plus topiques, quoique des plus courts.

אמר רבינו יהושע בן נון ביום שנתקבצה אליו דעתו של אדם הראשון דבר הקב"ה למלאכי השרת השתחוו לו מיד עשו מלאכי השרת רצון הקב"ה והשטן היה גדול מכל מלאכי השמים

וידבר להקב"ה רבש"ע יצרתה אותנו מזיו שכינה ותדבר נשתחוה לאשר יצרת אותו מעפר האדמה דבר לו הקב"ה זה שהוא מעפר הארץ יש בו מן החכמה ומן הבינה שאין בך ויהי כי לא אבה להשתחות לו ולא שמע לקול של הקב"ה טרדו מן השמים והיה שטן ועליו ישעיהו אומר איך נפלת משמים הילל בן שחר

« Notre maître, Josué bin Noun dit : Le jour que fut réunie à » Adam sa raison, Dieu dit aux anges : Prosternez-vous devant lui. » Aussitôt ils accomplirent la volonté de Dieu. Or, le Satan était le » plus grand des anges, et il dit à Dieu : Maître du monde, » tu nous as créés de la splendeur de la *Schechina*, et tu nous dis de » nous prosterner devant celui que tu as créé de la poussière de la » terre. Dieu lui répondit : Celui qui est de la poussière de la terre a » de la science et de l'intelligence plus que toi. Et comme il ne vou- » lait pas se prosterner devant lui (Adam) et ne lui obéissait pas, » Dieu le chassa du ciel et il devint Satan. C'est de lui qu'Isaïe dit : » Comment es-tu tombé du ciel, Lucifer? »

Quel style et quelle langue! Tous les passages soulignés sont autant de barbarismes, de fautes contre la syntaxe, de termes impropres. L'auteur de ce morceau, évidemment, ne savait pas que l'hébreu biblique n'est pas celui des Midraschim et que telle tournure, tel vocable classique sonne faux dans cette littérature spéciale.

Si la forme est étrange, le fond ne l'est pas moins. M. Grünbaum remarque très justement que jamais, dans la littérature juive, le verset d'Isaïe n'est rapporté à Satan ; ce sont les auteurs chrétiens qui lui donnent ce sens, parce qu'ils traduisent le mot *helel* par Lucifer. A quoi j'ajouterai que, dans le Midrasch, Satan n'apparaît pas comme un ange déchu, ou plutôt jamais aucun des anges déchus ne porte ce nom. Quand il est question de ces anges, ce n'est pas à propos du péché d'Adam, mais bien plus tard, aux environs du déluge, et alors ils s'appellent *Schemhazaï* et *Azael*, comme dans le livre d'Enoch, le pseudo-Jonathan et le Midrasch Abchir. Dans le Pirké de R. Eliézer et le pseudo-Jonathan, qui marchent toujours de concert, et *sous l'influence des légendes syro-arabes*, il est bien parlé d'un prince du ciel précipité à terre, et ennemi de l'homme, mais il s'appelle Samaël. Les Midraschim, d'ailleurs, mettent souvent en scène les anges, qui prétendent s'opposer à la création de l'homme, mais jamais ce n'est Satan qui est leur porte-parole. En outre, quand Dieu veut punir ceux qui veulent traverser ses désirs, il ne les condamne pas à devenir des démons, il les consume simplement (Sanhédrin, 38 *b*). Le plus souvent Dieu se borne à leur montrer leur erreur, sans les châtier (Bereschit Rabba, 8, Pirké de R. Eliézer, 11). Qui plus est, dans certains textes, les anges, au contraire, veulent sanctifier Adam (dire *Kadosch*) ; c'est Dieu qui les en détourne en leur montrant qu'il n'est qu'un homme, puisqu'il est sujet au sommeil (Bereschit Rabba, 8). La seule aggada qui ait pu inspirer notre

auteur est celle où Dieu prouve aux anges qu'Adam leur est supérieur, puisqu'il sait donner des noms aux animaux, tandis qu'eux-mêmes s'en reconnaissent incapables (Ber. Rabba, 17; Pesikta de R. Kahna, p. 34 *a*; Tanhuma, éd. Buber, IV, p. 110; Abot de R. Nathan, 1; Bemidbar Rabba, *Houqat*). Elle est d'ailleurs citée à la suite du morceau qui nous occupe dans le Bereschit Rabbati.

Si ce trait aggadique ne figure pas dans le Midrasch, par contre, il est dans le Coran (2, 32; 7, 10-11; 15, 31; 17, 63; etc.), et Geiger (*Was hat Mohammed*, p. 100) le considère comme la marque caractéristique du Midrasch musulman. Il serait plus exact de dire : christiano-musulman, car déjà dans la *Caverne des trésors*, ouvrage syriaque qui est antérieur au Coran, on lit ces mots : « ...Voyant la supé-» riorité qui avait été donnée à Adam, il refusa de se prosterner » devant lui (comme avaient fait les autres anges) et il dit à ses ar-» mées : Ne vous prosternez pas devant lui et ne le louez pas comme » les autres anges, c'est à lui qu'il convient de se prosterner devant » moi, qui suis feu et esprit; moi, je ne me prosternerai pas de-» vant la poussière... Il tomba lui et tout son ordre du ciel..., et il » reçut le nom de Satan » (Carl Bezold, *Die Schatzhöhle*, trad., 1883, p. 4). Ce Midrasch a passé dans un opuscule latin dont il existe un manuscrit du *dizième siècle*[1] et qui a été imprimé au xve siècle[2] : la *Pénitence d'Adam*.

Quomodo dyabollus, nolens adorare Adam similitudinem et ymaginem dei, dejectus est e gloria sua.

Tunc exclamavit Adam dicens dyabolo : Ve tibi, Sathane, quid nos expugnas gratis; numquid abstulimus gloriam tibi tuam aut nostri causa expulsus est quare usque ad mortem persequeris nos? Respondens enim diabolus, dixit : Vere tui causa expulsus sum de gloria mea et in die qua tu plasmatus es, ego a facie dei projectus sum extra societatem angelorum, et quando inflavit deus in te spiritum factus est vultus et similitudo tua ad ymaginem dei et adduxit te Michahel et fecit te adorare in conspectu dei et dixit dominus deus : Ecce Adam fecimus ad ymaginem et similitudinem nostram et statim egressus Michahel vocavit omnes angelos et dixit imaginem dei et sic Michahel adoravit eum et dixit ad me : Adora ymaginem dei nostri sicut precepit dominus noster et ego dixi ad eum : Non adorabo pejora me, quia antequam ipse fieret, ego sum; ipse debet me adorare. Et hoc audientes ceteri angeli qui sub me erant, dixerunt : nolumus adorare Adam. Et ait Michahel : Si non adoraveris eum, irascetur tibi deus. Et ego dixi : Si irascetur mihi, scio quid faciam, ponam sedem meam super sidera celi et ero similis altissimo. Et sic iratus est mihi dominus et misit me cum angelis meis expelli de gloria, et sic tui causa in dolore expoliati sumus de tanta gloria et te in leticia delitiarum videre dolebam sic dolo circumveniebam uxorem tuam et sicut fecit te deus expelli de deliciis glorie et letitie tue sic ego expulsus sum a gloria mea causa tui.

Cet ensemble de considérations semblerait donner le droit de douter de l'authenticité de ce passage : le Rabba Rabbati aurait accepté naïvement des morceaux d'origine non juive, écrits même en hébreu par des chrétiens, et c'est ce que je croyais tout d'abord.

[1] Bibliothèque nation., n° 5327.

[2] M. Wilhelm Meyer en a donné une édition critique dans les *Mémoires de l'Académie de Munich*, classe de philologie, 1878, XIV, 3e partie.

M. Epstein, grâce à une heureuse conjecture suggérée par M. Neubauer, montre qu'il n'en est rien. On a dû remarquer que les paroles de notre fragment sont mises dans la bouche de « notre maître Josué bin Noun » (pareille singularité dans un autre morceau sur le temple céleste, *Pugio*, p. 385). Le Bereschit Rabbati dit même : « Notre maître Josué bin Noun, qui l'avait appris de Moïse et celui-ci de Dieu ». Or, cette étrange invention nous reporte invinciblement à Eldad Haddani. Dans leur lettre à Cémah Gaon (IXe siècle), les Juifs de Kairouan racontent qu'au rapport de ce célèbre mystificateur, les quatre tribus qu'il a visitées ont un Talmud où jamais n'est cité ni Tanna, ni Amora, mais où toutes les lois sont rapportées par « notre maître Josué bin Noun, qui les tenait de Moïse et celui-ci de Dieu ».

Le Rabba Rabbati avait probablement un texte des récits d'Eldad plus étendu que le nôtre, et c'est à cette source qu'il aura puisé, entre autres, ce morceau. Que ce voyageur fantaisiste ait pris de toutes mains tout ce qui s'offrait à lui, c'est ce que la simple lecture de ses hâbleries montre suffisamment. Ce qui confirme l'hypothèse de M. Epstein, c'est que les paroles que les Juifs de Kairouan prêtent à Eldad renferment les mêmes particularités de style que nous avons signalées plus haut. Ainsi on lit (*Bet Hammidrasch*, t. II, p. 111) :

אחד מבני עמנו בא אל יהושע ודבר לו אדוני איש צייד אני
ואצוד חיות ועופות בהרים . . . ויגד לו יהושע רבינו אינך
מכיר מפריס פרסה . . . דבר לו רבינו יהושע סימן זה יבא
בידך . . . דבר לו הצייד אדוני זה בחיה בעופות מאי דבר לו
רבינו יהושע סימן זה . . .

Pinsker (*Likkuté Kadmoniot*, p. 108) remarque aussi qu'Eldad affectionnait le langage biblique et se piquait de purisme. Il prétendait même y voir une preuve de son affiliation au Caraïsme ; à mon avis, Eldad voulait seulement rester fidèle à son invention première, que les fameuses tribus parlaient la « langue sacrée », et donner plus de crédit à ses relations.

On me pardonnera d'avoir tant insisté sur un point ; j'ai voulu seulement mettre en lumière la rigueur de la méthode de M. Epstein que rendent plus éclatante encore des recherches plus étendues ; et si j'ai en chemin ajouté nombre d'arguments nouveaux à ceux du savant viennois, j'ai prouvé, une fois de plus, que les créateurs en science ressemblent aux architectes, qui fournissent les plans, que les maçons n'ont plus qu'à suivre.

ISRAEL LÉVI.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

Tome XVI, p. 35, note 1. — Crescas Barfat est le frère de R. Isaac bar Schéschet ; c'est ainsi qu'il se nomme lui-même dans ses Consultations, n° 387. Crescas Barfat a écrit une élégie sur Péreç Cohen ; voir Consultations de Ribasch, n° 61. — *Ign. Ziegler.*

Tome XVI, p. 87. — Les lettres למ׳נ de la ligne 7 doivent être considérées comme l'abréviation de למסירת נפש. Il faut lire, à ce propos, un וידוי pour les martyrs, dans le Yosif Omèç de Joseph Hahn de Francfort. Ce passage (§ 483) est d'autant plus intéressant qu'il est précédé de ces mots : את זה העתקתי מכתיבת יד האלוף הר״ר יוזלמן רושהיים השתדלן הגדול. Ce וידוי est attribué à un R. Ascher de Francfort et se termine ainsi : יעכ׳ל האלוף הר׳ר יוזלמן הנ׳ל. Cf. Horowitz, *Francfürter Rabbinen*, I, p. 12. — *Dr Löwenstein.*

Tome XVI, p. 277. — Dans l'élégie de Kalonymos b. Juda de Mayence (fin du XIe siècle) qui commence par ces mots מי יתן ראשי מים, se trouve ce vers : התורה והמקרא והמשנה ואגדה Ici *Micra* s'entend donc de toute la Bible hors le Pentateuque. — *W. Bacher.*

Tome XVI, p. 280. — Dans l'inscription tumulaire d'Orléans, la date du lundi de *Mischpatim* 5053 correspond, non à mai 1293, mais au 24 Schebat = 2 février 1292, vieux style, comme j'ai déjà eu l'occasion de le signaler ailleurs (*Archives israélites* du 17 mai 1888). Ce qui est moins certain, c'est l'identification du nom de la localité מיריש, mentionnée dans cette inscription. Sans chercher bien loin, ni supposer arbitrairement des transpositions de lettres, fort plausibles dans un manuscrit, surtout dans une copie, mais beaucoup moins dans une gravure sur pierre, pourquoi ne pas admettre que le nom en question est la transcription hébraïque de *Miaus* (= Meaux), selon l'orthographe que l'on retrouve dans une charte de Thibaut VI de l'an 1267 ? Jusqu'à présent, rien ne fait rejeter cette conjecture, et il n'a pas été prouvé qu'une telle identification soit impossible, d'autant plus que nous sommes d'accord (en ce seul point) avec M. Neub. lorsqu'il dit : « Il n'est pas nécessaire que la localité mentionnée par l'épitaphe se trouve dans le voisinage d'Orléans. » — *Moïse Schwab.*

Tome XVII, p. 51. — Le récit arabe publié par M. D. de Gunzbourg me paraît une variation sur le thème הנה לא ינום ולא ישן שומר ישראל (*Ps.* CXXI, 4), qui a déjà été traité par Salomon ibn Verga, dans le paragraphe 16 de son *Schebet Yehuda.* — *David Kaufmann.*

T. XVII, p. 157. — L'identification de גורניש avec Gournay a déjà été proposée par moi, dans *The Jewish Standard*, 1888, n° du 25 mai. — *Schiller-Szinessy.*

Ibid. — Des Juifs de Gournay sont mentionnés dans des cartulaires français de 1204 et de 1222. Voir *Hebr. Bibliogr.*, XX, p. 16. — *Simonsen.*

Le gérant,

ISRAEL LÉVI.

TABLE DES MATIÈRES

ARTICLES DE FOND.

Bacher (W.). Matériaux pour servir à l'histoire de l'exégèse biblique, en Espagne, au XIIe siècle..... 272
Brunschwicg (Léon). Les Juifs de Nantes et du pays nantais.. 125
Derenbourg (J.). Gloses d'Abou Zachariya ben Bilam sur Isaïe. 172
Gunzbourg (David de). Notices et extraits de mes manuscrits. I. Siddour du Yémen..... 46
Halévy (Joseph). Recherches bibliques. XIII. Note supplémentaire sur Amraphel..... 1
XIV. Gomer..... 13
XV. Riphat, Elisa et Tarsis..... 161
Lazard (Lucien). Les Juifs de Touraine..... 210
Lévi (Israël). I. L'orgueil de Salomon..... 58
II. Signes de danger et de malheur..... 202
Loeb (Isidore). Josef Haccohen et les chroniqueurs juifs (*suite et fin*)..... 74 et 247
Neubauer (Ad.). Institutions de rabbins français..... 66
Reinach (Salomon). La communauté juive d'Athribis..... 235
Reinach (Th.). Les monnaies de Sidon..... 42
Schwab (Moïse). Le Maqré Dardeqé (*suite*)..... 111 et 285
Sidon. Sens et origine du *Sem Hamephorasch*..... 239
Weyl (Jonas). La résidence des Juifs à Marseille..... 96

NOTES ET MÉLANGES.

Bacher (W.). I. Une prétendue citation de Salomon ibn Gabirol dans Joseph Kimhi..... 158
II. Abraham ibn Ezra dans le nord de la France..... 300
Derenbourg (J.). Encore un mot sur les signes mnémotechniques..... 157
Furst. Les interprétations d'Akiba et d'Ismaël, sur Nombres, V, 28..... 143

ISRAELSOHN. Hiwi Albalchi..... 311
JASTROW (M.). I. Scènes de chasse dans le Talmud..... 146
II. Ludim et Ludaï..... 308
KAUFMANN (D). I. La mode du *talet*..... 159
II. David Alroy et les chroniqueurs juifs..... 304
III. L'Elégie composée sur Menahem Vardimas..... 304
IV. Une citation de Salomon ibn Gabirol, dans Joseph Kimhi..... 306
LOEB (Isidore). Une inscription hébraïque à Girone..... 149
NEUBAUER (Ad.). I. Menahem Vardimas..... 151
II. Dreux et Gournay..... 154
REINACH (Salomon). Inscription relative à la guerre de Judée.. 299

BIBLIOGRAPHIE.

LÉVI (Israël). Bereschit Rabbati, dessen Verhältniss zu Rabba Rabbati, Moses ha-Darschan u. Pugio fidei, par A. EPSTEIN..... 313
Additions et rectifications..... 318
Table des matières..... 319

FIN.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET FILS, RUE DUPLESSIS, 59.

DS
101
R45
t.17

Revue des études juives;
historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 08 11 23 10 010 4